Geschichte

der

indischen Religion

im Umriss dargestellt

von

Paul Wurm,
theol. Lehrer am Missionshaus in Basel.

BASEL,
Bahnmaier's Verlag (C. Detloff).
1874.

Druck von FERD. RIEHM in Basel.

Vorwort.

Eine neue Bearbeitung der indischen Religionsgeschichte bedarf wohl keiner Rechtfertigung. So trefflich Wuttke in seiner Geschichte des Heidenthums den eigentlichen Brahmanismus gezeichnet hat, so kann doch dieses Buch für den jetzigen Stand der Wissenschaft nicht mehr genügen. Aber die Gelehrten sind so sehr mit Detailforschungen beschäftigt, dass uns seitdem keiner eine Uebersicht über den ganzen Entwicklungsgang der indischen Religion geliefert hat. Nur für den Buddhismus hat man das allgemein anerkannte Werk von Köppen. Für den Brahmanismus bleiben Lassen und Duncker im Alterthum stehen, behandeln auch nicht die Religionsgeschichte als solche, und Lassen's Werk behält gewiss für den Forscher seinen Werth als die zuverlässigste Fundgrube, wird aber nur von wenigen ganz durchlesen werden. Die Darstellung der indischen Religion in Pfleiderer's „Wesen und Geschichte der Religion“ ist zu fragmentarisch und beruht zu wenig auf eingehenderen Studien; auch K. Werner's Schrift „Religionen und Kulte des vorchristlichen Heidenthums“ gibt kein Gesammtbild vom Entwicklungsgang der indischen Religion. Und doch wäre ein solches heutzutage nicht nur für Historiker und Philosophen, sondern namentlich für Theologen von besonderem Werth. Denn nirgends finden wir eine solche umfassende, ein ganzes Volk beherrschende, Jahrtausende überdauernde *Geschichte des Pantheismus,* wie in der indischen Religion. Wir kennen den modernen Pantheismus nur als Philosophie; der indische ist Volksreligion, und zwar in einem wirklich tief religiös angelegten Volk, das viele Ideen, die wir gerne als ursprünglich christliche betrachten, schon vor Christo bewegt hat. Aber es kursiren noch sehr viele falsche Vorstellungen von der indischen

Religion. Darum muss vor allem das historisch Begründete einem grösseren Leserkreis zugänglich gemacht werden, wenn die Geschichte der indischen Religion für die theologischen Kämpfe der Gegenwart verwerthet werden soll. Dass das positive Christenthum eine sorgfältige historische Untersuchung nicht scheut und nicht zu scheuen hat, dafür wird auch dieses Büchlein Zeugniss ablegen. Max Müller sagt in der Vorrede zu seinen Essays (deutsche Ausg., S. XVII): „Die Religionswissenschaft allein kann dem Christenthum zum ersten Mal seine rechte Stelle unter den Religionen der Menschheit anweisen; sie allein kann zeigen, in welchem Sinn die Zeit erfüllet war zur Erlösung von dem Gesetz und zum Empfangen der Kindschaft Gottes; sie allein wird der ganzen Geschichte der Menschheit in ihrem unbewussten Fortschreiten zum Christenthum ihren wahren und wahrhaft heiligen Charakter wieder verleihen.“ Dieses von M. Müller gewünschte Resultat, dem auch wir nachstreben möchten, wird aber nur dann erreicht werden, wenn man die Religionsgeschichte unter die *theologischen* Wissenschaften aufnimmt und nach theologischen Prinzipien behandelt; denn um die Rechnungsprobe für die Wahrheit dieses Satzes zu machen, muss man denselben auch umdrehen und sagen: „Durch das Christenthum bekommen wir erst das rechte Verständniss für die Religionen der Menschheit, wie man durch den Anblick eines Meisterwerks einen bessern Begriff von der Aufgabe einer Kunst bekommt, als durch hundert Pfuschereien.“ Wie der Stoff für die Kirchengeschichte zur allgemeinen Weltgeschichte gehört, aber das Wesen und Wirken der Kirche Christi von profangeschichtlichem Standpunkt aus nicht vollständig erkannt wird, so kann wohl die Religionsgeschichte auch von allgemein historischen oder philosophischen Prinzipien aus behandelt werden, aber ein Verständniss ihres ganzen Entwicklungsgangs ist doch erst unter dem Gesichtspunkt des λόγος σπερματικός möglich. Es ist die Herstellung einer solchen Religionsgeschichte als theologischer Wissenschaft keine leichte Arbeit; denn zuvor müssen die Bausteine gesammelt werden, und desshalb möchte ich die Theologen bitten, diese Darstellung, die ihnen vielleicht noch zu viele fremdartige Namen enthält, mit Nachsicht aufzunehmen.

Auch die Orientalisten muss ich um ihre Nachsicht bitten; denn so dankbar ich für die Anfänge im Sanskrit und die erste Einführung in die Religionsgeschichte durch Herrn Prof. Dr. Roth in Tübingen bin, so darf ich mich doch nicht zu den Männern des Fachs rechnen. Ich hatte fünfzehn Jahre lang keine Zeit diese Studien fortzusetzen, bis mir vor neun Jahren bei meiner Anstellung im Basler Missionshaus der Unterricht in der Religionsgeschichte übertragen wurde, und auch hier konnte ich mich nicht mehr so weit in die Sprache hineinarbeiten, dass ich die Sanskrittexte ohne Uebersetzung hätte lesen können. Ich wäre sehr dankbar gewesen, wenn irgend ein Mann des Fachs eine Uebersicht über die Geschichte der indischen Religion veröffentlicht hätte, denn das Diktiren raubte mir bei meinem Unterricht viele Zeit. Nun wage ich's, in Ermangelung eines Handbuchs, meine Darstellung der indischen Religion dem Druck zu übergeben, zunächst für das Bedürfniss der Missionare, hoffe jedoch, dass sie auch angehenden Studirenden der Sanskritliteratur zur ersten Orientirung in diesem Urwald behilflich sein könnte. Ein Register wird den Gebrauch für diesen Zweck erleichtern.

Unsere Basler Missionare arbeiten unter dravidischen Völkern. Ich musste also meine Zöglinge besonders in das Verständniss der südindischen Religionsformen einführen. Dieses Feld ist ausser von Graul und einzelnen Arbeitern in der Leipziger und der Basler Mission noch wenig bebaut; ich habe es desshalb auch im Interesse der Wissenschaft für meine Pflicht gehalten, die handschriftlichen Quellen, die ich dazu benützen konnte, möglichst zu verwerthen; denn ein vollständiger Abdruck der betreffenden Aufsätze und Uebersetzungen würde sich bei der gegenwärtigen geringen Nachfrage nach wissenschaftlichen Büchern kaum verlohnen. Das Studium der südindischen Religionsformen hat mich auf eine Hypothese über den Ursprung des Çivaismus geführt, die vielleicht manchen Widerspruch erfahren wird. Allein auch diejenigen Forscher, welche meiner Ansicht nicht beistimmen, werden zugeben, dass die ursprüngliche Religion der dravidischen Völker und ihre Einwirkung auf die arische noch wenig untersucht, dass aber für die Geschichte der indischen Religion dieser Gesichtspunkt keineswegs unwichtig ist. Wenn unter der Rücksicht auf das

südwestliche Indien das Ebenmass der Darstellung, namentlich beim neueren Brahmanismus, gelitten hat, so werden es die Leser entschuldigen. Aber auch sonst bin ich mir der Mängel des Buchs wohl bewusst und hätte sehr gerne die Arbeit einer gewandteren Feder überlassen, wenn nicht mein Beruf mich auf dieses Feld geführt hätte.

Beim Buddhismus wurde der chinesische Zweig etwas mehr berücksichtigt, als es für eine Geschichte der indischen Religion nöthig gewesen wäre. Es geschah diess, weil einzelne unserer Zöglinge nach China ausgesendet werden. Was ich im Uebrigen den Zöglingen über die chinesische Religion und über den Islam mitgetheilt habe, beruht noch nicht auf so eingehenden Studien, dass ich mir die Veröffentlichung erlaubt hätte.

Was die Schreibart der Sanskritnamen betrifft, so habe ich das in den meisten deutschen Drucken eingeführte ç im Unterschied von *sch* beibehalten, obgleich die Aussprache in Indien mehr dem *sch* als dem *s* zu entsprechen scheint. Für das *j* habe ich *y* gewählt, damit die Leser nicht in Versuchung kommen, es wie *dsch* auszusprechen. Das *dsch* ist allerdings auch nicht die angemessene Bezeichnung für den weichen Quetschlaut. Aber eine Unterscheidung sämmtlicher Sanskritkonsonanten durch besondere Zeichen hielt ich um der meisten Leser willen nicht für nöthig; es hätte diess nur den Druck mühsamer gemacht.

So möge denn dieses Büchlein in Gottes Namen ausgehen, vor Freunden und Feinden der Mission offen darlegen, welche Anschauung vom Heidenthum den Basler Missionaren bisher durch diesen Unterricht eingeprägt worden ist, und zu weiterer Arbeit auf dem noch so wenig bebauten Gebiet ermuntern.

Basel, Juli 1873.

Der Verfasser.

Inhalts-Uebersicht.

Einleitung.

Seite.
§ 1. Bedeutung der indischen Religionsgeschichte 1
§ 2. Uebersicht über Land und Volk von Vorder-Indien 3
§ 3. Geschichtliche Uebersicht 9
§ 4. Die Literatur der Vedas und des älteren Brahmanismus 15

Erster Abschnitt.

Die Religion der Veda-Lieder.

§ 5. Der ursprüngliche Charakter der Veda-Religion 21
§ 6. Die universellen Personificationen in den älteren Liedern und die Götter des Himmels 26
§ 7. Die Götter der Luft 34
§ 8. Die Götter der Erde und die universellen Personificationen der späteren Lieder 39
§ 9. Die Welt und der Mensch nach den Veda-Liedern 48
§ 10. Kultus und Verfassung nach den Veda-Liedern 55

Zweiter Abschnitt.

Der ältere Brahmanismus.

§ 11. Die Ausbreitung der arischen Religion über Vorder-Indien ... 63
§ 12. Das Kastensystem 68
§ 13. Brahma und die Welt, die Weltalter, das Weltübel und die Seelenwanderung 76
§ 14. Die Erlösung oder die Rückkehr aus der Welt in das Brahma und die Mittel dazu:
A. Reinigungen und Bussen 95
§ 15. B. Die Opfer 100
§ 16. C. Ascese und Philosophie 107
§ 17. Die volksthümlichen Götter Vischnu und Çiva 121

Dritter Abschnitt.

Der Buddhismus.

I. *Entstehung und Ausbreitung des Buddhismus.* Seite.

§ 18. Das Leben des Stifters 132
§ 19. Die Ausbreitung des Buddhismus 142

II. *Die Lehren des Buddhismus.*

§ 20. Die Grundgedanken des Buddhismus und ihr Verhältniss zum Brahmanismus 153

A. Die buddhistischen Dogmen (Dharma).

§ 21. Die Welten und ihre Bewohner und die Weltumwälzungen ... 157
§ 22. Die Seelenwanderung und die Erlösung 164
§ 23. Die Buddhas 171

B. Die buddhistische Disciplin (Vinaya).

§ 24. Das Mönchthum und seine Regeln 174
§ 25. Der Weg zur Heiligkeit für Mönche und Laien 180
§ 26. Der buddhistische Kultus 188

C. Die buddhistische Philosophie (Abhidharma).

§ 27. Einige Eigenthümlichkeiten der buddhistischen Philosophie ... 201

Vierter Abschnitt.

Der neuere Brahmanismus.

§ 28. Geschichtliche Uebersicht 204
§ 29. Die religiöse Literatur des neueren Brahmanismus 216

I. *Die Mythologie des neueren Brahmanismus.*

§ 30. Die drei grossen Götter in ihrem gegenseitigen Verhältniss ... 219
§ 31. Die Welt und ihre Umwälzungen und die Entstehung der Vedas 222
§ 32. Vischnu und seine Avatâras 227
§ 33. Çiva und der Lingaismus 245
§ 34. Die Frauen der drei grossen Götter und der Çakti-Dienst 260
§ 35. Die bedeutendsten unter den übrigen Göttern des neueren Brahmanismus 265

II. *Verfassung und Kultus im neueren Brahmanismus.*

§ 36. Gliederung und Beschäftigung der Brahmanenkaste 271
§ 37. Einige Eigenthümlichkeiten im Kultus 280

Anhang.

§ 38. Die indischen Mischreligionen 286
§ 39. Der Bhutendienst 292

Geschichte der indischen Religion.

Einleitung.

§ 1. Bedeutung der indischen Religionsgeschichte.

Es gibt vielleicht kein Volk ausser Israel, dessen Geschichte so vorherrschend *Religionsgeschichte* ist, wie wir es bei dem *indischen* Volk beobachten werden. Was das *Heidenthum* leisten kann in *theologischem Denken*, das hat kein Volk so frühzeitig, mit so staunenswerther Consequenz und mit so nachhaltigem Einfluss auf das ganze Volksleben versucht wie das indische. Gehen wir die Abschnitte der christlichen Dogmatik durch und vergleichen damit die Religion der alten Griechen und Römer, so werden gerade für diejenigen Lehren, welche den Mittelpunkt des Christenthums bilden, der Vergleichungspunkte nur wenige sein. Dagegen von einer indischen *Trinitätslehre,* von einer indischen *Incarnationslehre* zu hören ist uns nichts Ungewohntes, aber auch *Sünde* und *Erlösung, Inspiration* und *Offenbarung* sind wichtige Lehrstücke. Und wie vielerlei Erklärungen über das *Entstehen und Vergehen der Welt* von pantheistischem und atheistischem Standpunkt aus, vom groben Materialismus bis zu einem das Dasein der Materie völlig leugnenden Skepticismus, sind aus Indien hervorgegangen! Die Hindus haben noch früher als die alten Griechen *philosophirt,* und ihre Philosophie ist mehr als in einem andern Lande Gemeingut des Volkes oder wenigstens der höheren Stände

geworden, denn sie war nicht bloss ein theoretisches Reflectiren und Speculiren, sie hatte vielmehr einen praktischen *ethischen* Zweck: der Philosoph war zugleich *Ascet;* und wer kennt nicht die weltberühmten indischen Büsser? So geisttödtend ihre Selbstpeinigungen wirklich sind, und so wenig wahre Busse sich dabei findet, so können wir doch dem religiösen Trieb, der so mächtig ein ganzes Volk durchdringt und es zu solchen Selbstopferungen fähig macht, unsre Bewunderung nicht versagen. Ebenso hat die Herrschaft der *Brahmanenkaste* selbst über die Könige des Landes allerdings die politische Entwicklung Indiens gehemmt und es für die Fremdherrschaft reif gemacht, aber dafür, dass die Hindus ein *religiöses* Volk vor andern sind, zeugt auch diese Erscheinung.

Unter Indiens glühenden Sonnenstrahlen scheinen überhaupt die mannigfaltigen Pflanzen des indogermanischen Geistes wie in einem Treibhaus *besonders frühzeitig* aufgewachsen zu sein; Indien hatte seine Poesie, seine Schrift, seine Gesetze, seinen Ackerbau und Handel, seine grossen Städte und so manche Elemente der Bildung, als unsre deutschen Vorfahren noch viele Jahrhunderte lang unstet in ihren Wäldern sich herumtrieben, noch ehe ein Homer die Thaten der Griechen vor Troja besungen hatte, noch ehe Rom erbaut, noch ehe im stammverwandten Medien und Persien ein Weltreich entstanden war. Aber diese frühzeitig blühende Pflanze der indischen Kultur ist nun *abgestorben,* die Religion ist längst erstarrt zu einem todten Formalismus, und selbst wenn wir auf die ältere Zeit zurückgehen, wird die *Ausführung* der theologischen Wissenschaft dem grossartigen *Programm* nicht entsprechen. Das durch die Kaste geknechtete Volk hat allen höheren Schwung verloren, in allen Stücken ist Indien weit überholt von den Völkern Europa's, und seine Bildung hat für die Weltgeschichte nicht die Früchte getragen oder ist nicht so verwerthet worden wie die griechisch-römische. Immerhin könnte manches Körnlein griechischer Weisheit, dem wir griechischen oder ägyptischen Ursprung zuschreiben, aus dem fernen Wunderlande des Orients stammen. Denn auch Aegypten, das mit seiner frühen Kultur und seinem Kastensystem vielfach an Indien erinnert, und dessen Denkmäler uns in eine noch fernere Zeit

zurückführen als die indischen Vedas, wird doch, auch wenn seine Hieroglyphen noch vollständiger entziffert sind als bis jetzt, mehr im Lapidarstyl zu uns reden und sich nicht messen können mit dem mannigfaltigen theologischen und philosophischen Denken im alten Indien.

Indien, d. h. die Halbinsel von Vorder-Indien, welche die Alten schon mit diesem Namen nannten, ist überhaupt *erst durch seine Religion ein einheitliches Ganzes geworden,* (mit Ausnahme der noch unabhängigen unkultivirten Völker); Indien hat mit seinem auf *religiösem* Grunde ruhenden Kastensystem eine gewisse *nationale* Einheit und Eigenthümlichkeit geschaffen, welche viele politische Fürstenthümer, ja viele gar nicht verwandte Sprachen und Völkerschaften Jahrhunderte lang umschliessen konnte. Vom Himalaya bis zum Kap Komorin weicht das Volk den Göttern der Erde, den Brahmanen, ehrerbietig aus, gilt das Sanskrit als heilige Sprache, die Vedas als heilige Schriften, das Mahâbhârata und Râmâyana als nationale Heldengedichte; von der Indusmündung bis zum Golf von Bengalen treiben die indischen Büsser ihr Wesen, sind die Namen Brahma, Vischnu und Çiva heilig und bilden die Mela's, die Götzenfeste, einen Sammelpunkt für Tausende von Verehrern der indischen Götter.

§ 2. Uebersicht über Land und Volk von Vorder-Indien [1].

Indien ist ein grosses und von Natur besonders reich ausgestattetes Land. Mit einem Flächenraum von 70,000 Quadratmeilen ist es so gross wie das ganze westliche Europa, und trotz dem heissen Klima können über 240 Millionen Menschen daselbst wohnen, denn die kolossale Bergwand des schneebedeckten Himalaya versorgt die Ebene von Hindustan mit Wasser, theils mit gewaltigen Strömen, welche das Land nicht zur Sandwüste werden lassen, theils mit Regenwolken, welche dem Meer entstiegen sind

---

[1]) Quellen: *Lassen*, Indische Alterthumskunde. I. Bd. 2. Aufl. 1867. *Duncker*, Geschichte der Arier. 1867. *Muir*, Original Sanskrit Texts on the origin and history of the people of India, their religion and institutions. Vol. I. 2d ed. 1868. *R. Hunter*, the history of India from the earliest ages to the fall of the East India Company. London 1863.

und vom Gebirge aufgehalten werden, so dass sie über Indien sich ergiessen müssen. Vor der höchsten Bergreihe sind in einer Länge von mehr als 350 Meilen noch zwei niedrigere vorgelagert, so dass schon die Breite des Himalayagebirges 40—50 Meilen beträgt. Um den Verkehr mit dem Norden noch mehr zu erschweren, lagert sich im Osten, im Stromgebiet des Ganges, am Fuss des Gebirges ein sumpfiger Landstrich mit hohen Dschangeln, eine Behausung der Schlangen, Krokodile, Elephanten, Leoparden und Tiger, während im Westen, im Gebiet des Indus, das Gebirge in ein Hügelland mit prächtigen Waldungen ausläuft und dem oberen Fünfstromland (Pandschâb) auch eine kühle Jahreszeit verschafft, welche der Tiefebene des Ganges fehlt. Dagegen breitet sich am unteren Indus, wo keine Zuflüsse mehr einmünden, zu beiden Seiten eine Wüste aus, die unfruchtbarste Gegend von Indien. So hat im *Induslande* kein grosses Volk Platz, der Ganges dagegen erhält bis zu seiner Krümmung gegen Süden eine ganze Reihe von bedeutenden Zuflüssen von beiden Seiten her, und dann bewässert er eine weite Strecke Land in seinem grossen Delta, das mit Ausnahme des Dschangels an den Mündungen noch viele Menschen ernähren kann, so dass das *Gangesland* zum Wohnplatz für das grösste in sich zusammenhängende Volk von Indien besonders geeignet ist.

Das bisher besprochene Tiefland des Indus und Ganges wird *Hindustan* genannt. Südlich davon beginnt erst die eigentliche Halbinsel, das *Dekhan* [1]). Dieser zweite Theil von Vorderindien ist sehr verschieden vom ersten. Nur der Küstensaum dieses grossen Dreiecks enthält Tiefebenen, im Südosten etwas breiter als im Westen; sonst ist das Dekhan eine von drei Gebirgen eingefasste Hochebene. Das Gebirge gegen Norden, welches Hindustan von Dekhan trennt, fassen die Geographen unter dem Namen Vindhyagebirge zusammen [2]). Es erhebt sich nicht über 5000 Fuss, ist überhaupt an manchen Stellen nur

---

[1]) *Dakschinapatha* = der Pfad zur Rechten, weil man sich nach Osten gewendet orientirte; wie auch im A. Test. das Südland *Theman* eigentlich das Land zur Rechten heisst.

[2]) In Indien selbst gilt der Name Vindhya eigentlich nur von einem Theil desselben.

die Bergterrasse, durch welche das Hochland in das Tiefland übergeht, aber durch seine grossen Wälder und Klüfte, welche den wilden Thieren zur Behausung dienen, ziemlich unzugänglich[1]), so dass es als Völkerscheide dienen konnte, bis es in neuester Zeit durch die Eisenbahn von Bombay nach Calcutta durchschnitten worden ist. Die zwei andern Einfassungsgebirge des Dekhan sind die West-Ghats und die Ost-Ghats[2]), erstere bis 5500, letztere nicht über 3000 Fuss hoch, im Ganzen nicht höher als die dahinter liegende Hochebene und von mehreren in den West-Ghats entspringenden Strömen durchbrochen. Beide Ketten der Ghats laufen zusammen in dem gewaltigen Gebirgsknoten der Nilagiris; dann fällt das Gebirge in die merkwürdige Einsenkung von Coimbatur ab (durch welche die Eisenbahn von Madras nach Bepur führt), um noch einmal bis über 6000 Fuss aufzusteigen unter den Namen Permal und Aligiri, bis Kap Komorin die Südspitze der Halbinsel bildet.

Obgleich das Dekhan ganz in der Tropenzone liegt, wird doch die Hitze im Durchschnitt nicht grösser als im Gangesland, und obgleich es keine von Schnee gespeisten Ströme hat, versiegen seine Flüsse doch auch in der heissen Jahreszeit nicht, wie so manche in Afrika und Australien, denn die Nähe des Meeres zu beiden Seiten, die eigenthümliche Richtung der Winde im Indischen Ocean und die grössere Erhebung der Berge im Süden helfen zusammen, dass das Hochland unter den senkrechten Sonnenstrahlen keine Sandwüste wird. *Malabar* ist das regenreichste Land von Indien. Der *Südwest-Monsun*[3]) erreicht gegen das Ende des Monats Mai die Küste und bringt starke Gewitter, die sich in mehrtägigem fortwährendem Regen entladen; nach einigen heiteren Tagen folgt ein Monat des Regens, jedoch mit Unterbrechungen; im August und September nimmt der Regen wieder ab. Von Malabar leiten die Ghats den Südwest-Monsun nach Norden, so dass er nur wenig über

---

[1]) Lassen, I. S. 115.

[2]) *Ghatta* = Treppe oder der Ort, wo man vom Ufer an das Wasser hinabsteigt. Lassen I, S. 180.

[3]) Der Name Monsun kommt aus dem arabischen *Mausim* = Versammlungszeit der Mekkapilger, dann überhaupt eine bestimmte im Jahr wiederkehrende Zeit. Lassen I. S. 251.

das Gebirge hinüberreicht und die Regenmenge immer geringer wird, bis sie im Indusland fast ganz aufhört, dagegen am Fuss des Himalaya die Wolken ihren übrigen Vorrath vollends entleeren müssen. Der *Nordost-Monsun* bringt aus dem Meerbusen von Bengalen im October den Regen für die *Ostküste* des Dekhan und wirkt noch weit hinein auf das Hochland bis in die Gegend von Heiderabad, Maisur und an die Nilagiri.

So wirkt alles zusammen um Indien zu einem der fruchtbarsten und mannigfaltigsten Länder der Erde zu machen, das bei seiner Abgeschlossenheit nach aussen eine Welt für sich bildet und doch wieder zur See und an einer Stelle am oberen Indus auch zu Land mit den Völkern des Westens von alter Zeit her in Verbindung stehen konnte. In diesem Klima konnte eine zahlreiche Bevölkerung leben ohne viel anstrengende Arbeit. Reisfelder und Palmbäume gewährten die nöthigen Nahrungsmittel, und die mancherlei Schätze, welche das Land sonst enthielt in Mineralien, Thieren und Pflanzen, erweckten frühzeitig die Neugierde der Völker von Vorderasien und Europa, denen keine so reiche Natur zu Gebot stand, und bahnten den Handel mit dem fernen Nordwesten an, der nun Jahrtausende überdauert und alle politischen Veränderungen überlebt hat. Bei der grossen Hitze konnten die Bewohner von Indien Fleischkost und kräftigere Speisen eher entbehren als die Völker des Nordens; aber das Klima mochte auch auf die aus dem Norden Eingewanderten erschlaffend wirken.

Betrachten wir nun die *Bewohner* von Vorder-Indien, so zeigt schon der erste Blick, dass wir es hier mit ganz verschiedenen Völkerstämmen zu thun haben, denn man kann an demselben Ort neben gelben oder hellbraunen vollkommen schwarze Menschen sehen, und wiederum zeigen die Sprachen in verschiedenen Gegenden von Indien gar keine oder nur eine entfernte Verwandtschaft. Die alten Griechen haben bereits diese Verschiedenheit unter den Indiern erkannt[1]), aber erst in unsrem Jahrhundert ist es durch das Studium der indischen Sprachen möglich geworden sie genauer zu gruppiren, und es ergeben sich, entsprechend der Eintheilung des Landes in Hindustan und Dekhan, auch *zwei Sprachstämme* für die Völker.

[1]) Herodot 3, 98. Ktesias Ecl. 1. Arrian. Anab. 5, 4.

1) Die *arischen*, vom *Sanskrit* abstammenden und durch dasselbe mit den europäischen verwandten Sprachen[1]) sind durch ganz Hindustan verbreitet und reichen namentlich an der Westküste weit in das Dekhan herein. Schon in Nord-Kanara, bei der Stadt Gokarna, ungefähr halbwegs zwischen Kap Komorin und Surat beginnt die vom Sanskrit abstammende *Konkani*-Sprache, welche zwischen der Küste und den Ghats ein verhältnissmässig kleines Gebiet einnimmt. Darauf folgt das weit verbreitete *Mahratti*, das östlich bis in die Mitte des Dekhan und nördlich bis über den Nerbuddafluss hinüberreicht; dann das *Gudscharati* auf der gleichnamigen Halbinsel, am untern Indus das *Sindhi*, am oberen das *Pandschâbi* und das *Kaschmiri*. Bei Weitem die verbreitetste unter den sanskritischen Sprachen ist das *Hindi*[2]), welches fast das ganze Land des Ganges und seiner Zuflüsse von Norden und Süden umfasst. Im Mündungsdelta des Ganges macht es dem *Bengali* Platz, und an dieses schliesst sich in der Landschaft Orissa noch das *Uriya* an.

2) Die *dravidischen* oder *Nischâda*-Völker gehören nach den neueren Forschungen zu dem turanischen Sprachstamm, sind also mit den Türken und Mongolen verwandt, aber unter sich noch viel verschiedener, auch in der Gesichtsbildung, als die arischen Völkerschaften, wesshalb man noch nicht ganz sicher ist, ob sie wirklich alle zusammengehören. Ueberdiess haben viele Leute von derselben Völkerfamilie im Norden von Indien arische Sprache angenommen und bilden die niederen Kasten. Wir können unter den Nischâda-Völkern unterscheiden:

a) *Kulturvölker*, deren Sprache schon vor dem Auftreten europäischer Missionare geschrieben wurde: Das *Tamil* wird auf der Ostküste vom Kap Komorin bis über Madras hinaus und bis Coimbatur und Bangalur landeinwärts, auch auf dem nördlichen Theil der Insel Ceylon gesprochen und hat die

---

[1]) Wir folgen in der Darstellung der indischen Sprachen dem Sprachkärtchen in *Grundemann's* Allg. Missions-Atlas, Asien Nr. 6.

[2]) Das *Hindi* ist nicht zu verwechseln mit dem *Hindustani*, der Sprache, welche erst durch das Eindringen der Muhammedaner in Indien aus einem Gemisch von persischen, arabischen und indischen Wörtern entstanden ist und von den Muhammedanern auf der ganzen Halbinsel gesprochen wird.

reichste Literatur unter diesen Sprachen. Auf der Ostküste weiter nördlich reiht sich das *Telugu* oder Telinga an, ebenfalls mit weiter Ausdehnung, bis über den Godavery hinaus. Auf der Westküste finden wir südlich das *Malayalim* nur zwischen der Küste und dem Gebirge bis an die Nordgrenze der Provinz Malabar. Dann folgt das *Kanaresische* oder Karnâta, jedoch im grössten Theil der Provinz Kanara nicht als eigentliche Volkssprache, sondern jenseits der Ghats in Maisur und Süd-Mahratta ist die eigentliche Heimat dieser Sprache.

b) Die *unkultivirten* Nischâda-Völker hatten keine eigene Schriftsprache, ehe die europäischen Missionare ihnen eine solche gaben, einige haben noch jetzt keine und wieder andere haben ihre Muttersprache verloren und die Sprache des herrschenden Volksstamms völlig angenommen, lassen sich aber doch noch als besonderes Volk erkennen. Unter diesen unkultivirten Völkern des Dekhan ist das zahlreichste die *Gonds*, in der Mitte der Halbinsel nach Norden und Osten sich ausbreitend. Daran schliessen sich im Nordosten die *Kols* und die *Santhals* an, welche bis in die Nähe des Ganges reichen, im Osten die durch ihre Menschenopfer berüchtigten *Khunds*. Westlich von den Gonds wohnen die *Bhillas*, die *Kolis*, die *Meras* und einige kleinere Stämme, sprechen aber nicht mehr ihre eigene Sprache, sondern Mahratti, Gudscharati und Hindi. Lassen fasst diese unkultivirten Völker am Vindhya-Gebirge zusammen unter dem Namen *Vindhya-Völker*. Sie stammen aber wahrscheinlich von derselben Einwanderung wie die *Tuluvas* in der Provinz Kanara, welche dort ihre Sprache festgehalten haben, und die *Völker der Nilagiris* (Badagas, Todas, Kurumbas und Kotas), welche ein verdorbenes Kanaresisch reden, ferner die *Schanârs* in Tinnevelly und Südtravancor, welche Tamil reden, und noch einige kleinere Volksstämme im Süden. Durch das Kastensystem sind in Indien die Nachkommen der Urbewohner noch leichter zu unterscheiden von den späteren Einwanderern als in andern Ländern. Auch wenn sie ihre Sprache verloren haben, unterscheiden sie sich gewöhnlich durch Hautfarbe, Kaste und Religion, denn diese unkultivirten Völker haben die eigentliche Hindu-Religion gar nicht angenommen, sondern treiben den Bhutendienst, obgleich sie die Herrschaft der Brahmanen,

da wo sie mit ihnen zusammentreffen, anerkennen. Auch im Himalaya und an der Grenze von Hinterindien (die Garros, Nagas u. s. f.) gibt es noch unkultivirte Volksstämme. Letztere sind wahrscheinlich mit den vorderindischen nicht näher verwandt.

§ 3. Geschichtliche Uebersicht.

Unter den Völkern von Vorder-Indien tritt als Träger der Kultur auf den Schauplatz der Weltgeschichte das Volk im Gangeslande, welches in Benares seinen religiösen Mittelpunkt hat, oder vielmehr die drei oberen Kasten dieses Volkes: die Brahmanen, die Kschatriyas und die Vaiçyas, welche sich mit dem gemeinschaftlichen Namen *Arier*[1]) bezeichnen und von der unterdrückten vierten Kaste, den Çûdras, auch durch ihre Hautfarbe sich merklich unterscheiden. Wir werden also annehmen dürfen, die dunkelfarbigen Einwohner seien früher in Indien gewesen, die Çûdras gehören zu den dravidischen Völkern[2]) und die Arier seien erst später eingewandert um in dieser weiten Ebene ihre Herrschaft zu gründen und später über die ganze Halbinsel, ja bis nach Ceylon mit ihrer Religion und Kultur vorzudringen.

Woher sind nun diese Arier gekommen? — Das lässt sich mit ziemlicher Sicherheit angeben. Der Name schon verräth ihre Verwandtschaft mit den Bewohnern von *Iran*, den persischen Ariern; ihre alte Sprache, das Sanskrit, ist am nächsten

---

[1]) Der Name *Arier* bedeutet nach Lassen: die Edlen, nach Roth: die Eigenen, populares.

[2]) Wilson und einige andere Forscher ziehen daraus, dass mehrere Namen von Dasyus und einigen andern Feinden der Bramahnen in der Sanskritsprache eine Bedeutung haben, den Schluss, es habe arische Çudras gegeben. Vgl. Hunter, history of India, p. 25. An sich wäre es ja nicht unmöglich, dass einzelne arische Stämme früher eingewandert und von nachrückenden unterdrückt worden wären, aber die Bedeutung der Namen kann hier doch nicht allein entscheiden, wenn wir bedenken, wie auch Griechen, Römer und Deutsche einzelne fremde Namen so umgeformt haben, dass sie aus ihrer Sprache zu stammen scheinen. Die dunklere Hautfarbe der Çudras spricht doch dafür, dass sie mit den südindischen Völkern näher verwandt sind als mit den für ein südliches Land auffallend hellen Brahmanen. Die unvermischten Kschatriyas und Vaiçyas sind im Lauf der Zeit sehr zusammengeschmolzen.

verwandt mit dem Zend und weiterhin mit dem Griechischen, Lateinischen, Deutschen u. s. f., sie ist die am weitesten nach Südosten vorgeschobene unter den sogenannten *indo-germanischen* Sprachen, und in der ältesten Gestalt ihrer Religion werden wir die Verwandtschaft mit der Religion Zoroasters wieder erkennen. Die Arier sind also *über den Indus* herüber eingewandert, ohne Zweifel an der Stelle, wo später alle Eroberer, die zu Land kamen, von Alexander dem Grossen bis auf die Muhammedaner, nach Indien eindrangen: über Pischauer und Attock, denn diess ist der einzige Schlüssel für Indien.

Die Geschichtsforscher nehmen an, dass die indischen und persischen Arier im Quellgebiet des Oxus und Jaxartes beisammen gewohnt, und dann an den Abhängen des Hindukuh die Trennung stattgefunden habe [1]). Dass bei derselben auch religiöse Gründe mitgewirkt haben, ist nicht unwahrscheinlich, denn trotz der Verwandtschaft der Religion finden sich doch wieder merkwürdige Gegensätze und charakteristische Unterschiede zwischen beiden Völkern. Z. B. das Wort *dêva,* welches im Sanskrit Gott bezeichnet, wird im Zend für die Teufel, die Diener des Ahriman, gebraucht. Den Gegensatz von Licht und Finsterniss werden wir auch in der Veda-Religion wieder finden, aber weder das Eine noch das Andere so concentrirt wie in der Zend-Religion, und das Opferfeuer, welches der Mensch anzündet, das Gebet, welches der Mensch darbringt, hat in Indien schon in der ältesten Zeit seine hohe Bedeutung, während das Brahma und alles, was damit zusammenhängt, der Zend-Religion fremd ist.

Dass die Arier bei ihrem Uebertritt nach Indien nicht sogleich das Gangesland erobert, sondern *eine Zeit lang im Gebiet des Indus gewohnt* haben, geht aus den älteren Veda-Liedern hervor, wo der Ganges nicht vorkommt [2]), dagegen der Indus als der heilige Strom oder als „das Wasser“ im besonderen Sinn (Sindhu) gilt. Ausser den fünf bekannten Zuflüssen des Indus war auch noch die Sarasvati, östlich vom

---

1) Duncker, S. 14.

2) Der Ganges wird im Rig-Veda nur zweimal erwähnt, im zehnten Buch, von dessen Hymnen auch sonst manche einen späteren Ursprung verrathen. Roth, zur Literatur und Geschichte des Veda, S. 101. 127. 136. 139.

Pandschâb, welche heutzutage im Sande versiegt, ein heiliger Fluss[1]). In diesem Siebenstromland müssen wir uns die alten Arier als ein Nomadenvolk denken. Städte und Dörfer werden zwar auch erwähnt und es besteht schon Ackerbau, aber der eigentliche Reichthum des Volkes besteht doch in Kühen und Rossen; in dieser Sphäre bewegen sich die Veda-Lieder. Grosse Politik wird noch nicht getrieben. Die Arier sind in kleine Stämme getheilt unter einem Viçpati oder Gôpa, welches Wort eigentlich Kuhhirt, Beschützer der Kühe bedeutet. Um Sieg in der Schlacht, Ruhm, Gold und Beute wird wohl auch gebeten, aber die Fehden scheinen doch nur kleinere Raub- und Rachezüge zu sein, so dass das Volk nicht eigentlich als ein kriegerisches erscheint.

Was mag nun diese Arier bewogen haben, noch weiter nach Südosten vorwärts zu dringen in das Gangesland, wo sie schon Einwohner vorfanden? — Vermuthlich hatten sie sich im Pandschâb so vermehrt, dass ihnen der Raum zu enge wurde, vielleicht kamen auch Kämpfe mit den Nachbarn im Westen oder Angriffe von den dunkelfarbigen Bewohnern des Südostens hinzu; oder hatte sich ein gewisser Wandertrieb der damaligen Völker im Allgemeinen bemächtigt. Denn die Geschichtsforscher schätzen die Zeit dieser Wanderung auf 15—1400 v. Chr., also auf dieselbe Zeit, da die Israeliten aus Aegypten zogen und Kolonieen aus Aegypten und Phönizien Griechenland mit civilisirten Einwohnern bevölkerten. Es wäre nicht unmöglich, dass in jener Zeit eine Völkerwanderung stattgefunden hätte, deren Spuren sich bis Indien verfolgen liessen, denn es ist ja natürlich, dass ein Volk auf das andere stösst und der Wellenschlag dieser Bewegung weithin sich fortpflanzt, dass auch in solchen Völkern, welche nicht von Feinden genöthigt wären zur Auswanderung, ein gewisser ansteckender Wandertrieb sich regt. Wie der einzelne Mensch in eine Altersstufe eintritt, wo er sich getrieben fühlt „hinaus in's feindliche Leben,“ so werden wir auch in der Geschichte der Völker ein Jugendalter annehmen dürfen, wo der Trieb nach Selbstständigkeit und der

---

[1]) Die Iranier nannten das Gebiet des Indus mit dem Pandschâb: *hapta hindu*, d. h. die sieben Ströme, daher der Name *Indien*. Duncker, S. 14.

Thatendrang sie auf neue Bahnen bringt. Sie sind äusserlich und innerlich so weit herangewachsen, dass sie nicht mehr in den bisherigen Schranken bleiben wollen.

Die Zeitangabe über diese Wanderung beruht übrigens auf einer blossen Schätzung ohne sichern Anhaltspunkt. Denn Geschichtschreibung ist auch in späterer Zeit nicht Sache des indischen Volkes[1]). Wir haben in der ganzen reichen Sanskritliteratur kein Werk, das mit dem Herodot oder Livius, oder mit den alttestamentlichen Geschichtsbüchern, oder mit dem trockenen Schu-King der Chinesen auch nur annähernd verglichen werden könnte. In Indien wird alles in's Masslose übertrieben; daher begegnen uns hier grosse Zahlen wie bei keinem andern alten Volke[2]); die geschichtlichen Ereignisse werden so sehr in's Fabelhafte vergrössert und vermehrt, die Personen so sehr in die Sphäre der Götter erhoben, dass es ausserordentlich schwer, ja zum Theil unmöglich ist, einen geschichtlichen Kern herauszuschälen und vollends eine Chronologie zu versuchen. Die einzige sichere Zeitbestimmung in der indischen Geschichte vor dem Einfall Alexanders ist das Todesjahr des Buddha, über welches man bei mehreren Völkern Nachrichten findet, und selbst da kann man noch schwanken zwischen 543 und 477 v. Chr. Die ganze frühere Geschichte von Indien kann man nur aus der religiösen Literatur erschliessen. Aehnlich wie die Geologen aus den aufeinanderliegenden Erdschichten die Geschichte der Erde und ihrer Umwälzungen construiren, dabei aber um Jahrhunderte und Jahrtausende sich verrechnen können, wenn sie das langsame Wachsthum der jetzigen Erdschichten auf das Jugendalter der Erde anwenden, so kann man aus der inneren Entwicklung, welche die indische Religion von der Zeit der Veda-Lieder bis auf Buddha durchgemacht hat, auf die Zeit schliessen, welche zwischen beiden verflossen sein muss, aber wir werden uns hüten müssen, dass wir sie nicht zu sehr nach dem Mass der Entwicklung und des Verfalls einer Religion in unsrer Zeit

---

1) Ueber die ältesten indischen Geschichtschreibungen, ihr spätes Alter, ihren geringen Umfang und ihre Unzuverlässigkeit vgl. Lassen II, 1—37.

2) Durch den Buddhismus ist diese Sucht nach grossen Zahlen auch zu andern ostasiatischen Völkern übergegangen.

messen[1]). Nehmen wir mit *Max Müller* (History of ancient Sanskrit Literature u. Preface to the Rig-Veda, vol. IV. p. 4. Vgl. *Muir* I, p. 4.) an, die Mantras oder neueren Hymnen seien zwischen 1000 und 800, die älteren zwischen 1200 und 1000 v. Chr. aufgeschrieben worden, so könnte auch die Wanderung in das Gangesland erst später stattgefunden haben als 1400 v. Chr., und es könnte dann in die Zeit von 1500—1400 erst die Wanderung der Arier in das Indusland fallen[2]).

Müssen wir uns somit bei der ältesten Geschichte der Arier mit unsicheren Vermuthungen begnügen, so können wir vollends über die Einwanderung der *dravidischen* Völker in Indien nichts Bestimmtes sagen. Man hat schon vermuthet, sie seien zur See eingewandert[3]). Allein dann müssten sie wohl erst in Indien zum Volk geworden sein, denn die Wanderung eines ganzen Volkes zur See wird sich in alter Zeit nicht nachweisen lassen. Dagegen haben wir einen Fingerzeig für ihre Einwanderung zu Lande darin, dass in Beludschistan ein dunkelfarbiges Volk aufgefunden worden ist, dessen Sprache Aehnlichkeit hat mit den dravidischen: die Brahuî[4]). Es fragt sich aber, ob die Nischâda-Völker alle zu derselben Einwanderung gehören. Dass die Unterschiede unter ihnen selbst noch grösser sind als bei den Ariern, lässt sich nicht verkennen. Es ist möglich, dass diese Unterschiede nur von ihrer Stellung zur arischen Kultur herrühren, aber eine nähere Betrachtung der

---

[1]) Dr. M. *Haug* fällt offenbar in diesen Fehler, wenn er (in seiner Einleitung zum Aitarêya-Brâhmana, p. 47. vgl. Muir, Orig. Sanskr. Texts I, p. 4.) annimmt, schon die unter dem Namen Brâhmanas bekannten Opfervorschriften seien grossentheils zwischen 1400 und 1200 v. Chr. entstanden, die Hymnen der Vedas umfassen eine Zeit von 5—600 Jahren, und diese müsse etwa 200 Jahre vor dem Anfang der Brâhmanazeit aufgehört haben, ja die ältesten Hymnen und Opferformeln stammen aus der Zeit von 2400—2000 v. Chr.

[2]) Dafür dass das Indusland vor dem J. 1000 v. Chr. von den Ariern besetzt war, haben wir ein Zeugniss im A. Test., in der Ophirfahrt unter König Salomo. Lassen (I, S. 651.) deutet nämlich Ophir auf Abhira an der Indusmündung und sucht nachzuweisen, dass die hebräischen Namen für die Gegenstände, welche von der Ophirfahrt mitgebracht wurden, aus dem Sanskrit entlehnt seien. Vgl. Duncker, S. 16.

[3]) *Irion*, Malabar und die Missionsstation Talatscheri. Basel 1864. S. 1.

[4]) *Lassen*, I. S. 461 ff.

dravidischen Religionsformen könnte uns doch die Frage nahelegen, ob nicht innerhalb dieser südindischen Völker eine grössere Stammesverschiedenheit sich finde. Die unkultivirten Nischâda-Völker treiben, wie wir oben bemerkt haben, den *Bhutendienst*, der mit dem Schamanismus der nordasiatischen Völker so verwandt ist, dass die Religion nicht weniger als die Sprache für ihre Zugehörigkeit zum turanischen Völkerstamm spricht. Bei den kultivirten Völkern im Dekhan dagegen finden wir unter den indischen Kulten den Dienst des *Çiva* so vorherrschend, dass der erste Deutsche, der die indische Götterlehre genauer studirte und sie in Südindien kennen lernte, Ziegenbalg, den Çiva für den höchsten indischen Gott hielt[1]). Nun kommt der Name Çiva in den Veda-Liedern gar nicht vor, ebenso wenig seine Gattin Kâlî und seine Söhne Ganêça und Kartikêya. Von einem Phallus-Dienst, dem Charakteristischen des Çiva-Dienstes, findet sich daselbst keine Spur. Die blutigen Opfer und der ganze Charakter der Göttin Kâlî, die Thiergestalten der Götter, der Elephantenkopf des Ganêça, der mit dem Çiva-Dienst verbundene Basava oder Nandi-Stier, der im Süden besonders häufig verehrte Affengott Hanuman, die Lehre von der Seelenwanderung — das alles sind der Veda-Religion fremdartige Dinge, und doch gehören sie wenigstens nicht alle zum Bhutendienst. Sie lassen sich möglicherweise als spätere Entwicklungen der indischen Religion erklären, doch könnten sich auch Elemente einer ursprünglich dravidischen Religion mit dem Hinduismus vermischt haben, die im Norden von den Çûdras zu den Brahmanen übergegangen wären durch Accommodation[2]), im Süden eine hervorragende Stelle einnähmen und wieder zu unterscheiden wären vom Bhutendienst.

Mögen nun trotz der Abschliessung der Kasten religiöse Elemente von den unterworfenen Völkern zu den Ariern durch-

---

[1]) *Ziegenbalg*, Genealogie der malabarischen Götter, herausgegeben von Germann, 1867. S. 5.

[2]) In der Zeit des Kampfes zwischen Brahmanismus und Buddhismus liesse es sich wohl am ehesten denken, dass die Brahmanen gegen religiöse Vorstellungen und Gebräuche der niederen Kasten toleranter gewesen wären und sie sogar in ihr System aufgenommen hätten, um im Volke Bundesgenossen gegen den Buddhismus zu gewinnen.

gedrungen oder mag die Veränderung in der Religion nur ein Werk der Arier oder ihrer Priester gewesen sein, — so viel steht fest, dass die indische Religion *nach der Zeit der Veda-Lieder* eine *grosse Veränderung* erlitten hat. Es beginnt jetzt die Zeit des eigentlichen *Brahmanismus.* Die Brahmanenkaste hat sich erhoben über die andern, die pantheistische Spekulation und die Ascese ist in der Blüthe, zugleich werden die Ceremonien des Opfers und des täglichen Lebens immer mannigfaltiger. Aber die Philosophie ist nicht ausschliessliches Eigenthum der Brahmanen. Ein Königssohn aus dem mittleren Hindustan gründet im sechsten Jahrhundert vor Christi Geburt unter dem Namen *Buddha* eine neue Schule, die zur neuen Religion wird und wenigstens 1200 Jahre lang mit dem Brahmanismus im Kampfe liegt, bis sie aus Vorderindien weichen muss, aber in den andern Ländern von Ostasien festen Fuss fasst. Inzwischen ist auch der Brahmanismus nicht unthätig geblieben. Er hat im Heldengedicht seine Götter und seine Asceten volksthümlicher gemacht und sein Kastensystem trotz den Angriffen des Buddhismus festgehalten. *Nach der Vertreibung des Buddhismus* beginnt eine neue Periode. Neue heilige Schriften, die *Purânas,* spinnen die alten Sagen in die Breite im Dienst einer bestimmten Sekte oder Confession, der Gottesdienst ist ein grober Götzendienst geworden, die Priester haben mit ihrem festen Organismus das Volk immer mehr geknechtet, und zugleich hört die politische Selbstständigkeit Indiens um das Jahr 1000 n. Chr. auf; es fällt den fremden Eroberern zu.

Wir werden also die Geschichte der indischen Religion in vier Abschnitte theilen:

1) Die Religion der Veda-Lieder.
2) Der ältere Brahmanismus.
3) Der Buddhismus.
4) Der neuere Brahmanismus.

§ 4. Die Literatur der Vedas und des älteren Brahmanismus.

Ehe wir auf die Religion der Veda-Lieder eingehen, müssen wir für die zwei ersten Perioden der indischen Religionsgeschichte eine Uebersicht über die Literatur gewinnen, die

in reicher Fülle bis auf unsere Zeit erhalten und in den letzten 30 Jahren durch Sanskrit-Ausgaben und Uebersetzungen grossentheils dem europäischen Publikum zugänglich gemacht worden ist. Es kommen übrigens viele wörtliche oder fast wörtliche Wiederholungen in diesen Büchern vor. Indische Masslosigkeit macht sich auch hier geltend.

Wir können mit *A. Weber* (Indische Literaturgeschichte, Berl. 1852.) die ganze altindische Literatur in zwei Perioden eintheilen, welche jedoch nicht ganz mit den angegebenen Perioden der Religionsgeschichte zusammenfallen: die ***vedische Literatur*** und die *Sanskritliteratur* im engeren Sinn des Wortes.

I. Die ***vedische*** Literatur umfasst schon eine grosse Anzahl von Schriften, denn der Hindu versteht unter dem Namen Vedas[1]) nicht nur die vier Liedersammlungen, welche man auch in Europa so nennt, sondern es gehören die sogenannten Brâhmanas und Sûtras dazu, welche sich zu den Veda-Liedern verhalten ungefähr wie der Talmud zur hebräischen Bibel.

A. Die *Veda-Sanhitâs,* die Veda-Lieder, in vier oder eigentlich fünf Sammlungen, von denen aber nur die letzte wieder einen andern Stoff bietet als die erste.

1) Die *Rig-Veda-Sanhitâ* ist die umfangreichste und werthvollste unter diesen Sammlungen. Die Lieder sind hier nach den Sängerfamilien geordnet. Einzelne Stücke reichen bis in die Zeit des geregelten Kastenwesens herab, desswegen wird die Sammlung schwerlich vor dem Jahr 600 v. Chr. abgeschlossen gewesen sein. Es sind im Ganzen 1028 Sûkta (Hymnen), 10,580 Rik (Verse). Die Sammlung wird eingetheilt in 10 Mandala (Kreise, Bücher), oder nach rein äusseren Gründen in acht Aschtaka (Achtel)[2]).

2) Die *Sâma-Veda-Sanhitâ* enthält keine neuen Lieder,

---

[1]) Der Name *Veda* für diese Klasse von Schriften kommt wahrscheinlich daher, dass in den Brâhmanas namentlich bei den Opfervorschriften ein stehender Ausdruck ist: *ya êvam vêda*, d. h. wer solche Erkenntniss hat (der thut das und das). Haug, Aitarêya Br. I., p. 51.

[2]) Der Sanskrit-Text der Rig-Veda-Sanhitâ ist zum erstenmal vollständig von *Max Müller* in mehreren Ausgaben in England und in Deutschland veröffentlicht worden. Von demselben ist auch eine englische Uebersetzung theilweise erschienen.

sondern stellt die zum Sôma-Opfer gesungenen Verse des Rig-Veda zusammen. Dass die Sammlung sehr alt ist, erhellt daraus, dass von den späteren Liedern des Rik (im zehnten Mandala) keine im Sâma sich finden[1]).

3) Der *Yadschur-Veda* bildet die Grundlage für das gesammte Opferceremoniell und existirt in zwei Ausgaben mit demselben Stoff, aber verschieden angeordnet:

a) Der *schwarze* Yadschur-Veda oder die *Taittirîya-Sanhitâ* ist so geordnet, dass hinter den Opfersprüchen unmittelbar die dogmatische Erklärung und das Ceremoniell folgt, was bei den übrigen Vedas in besonderen Schriften, den sogenannten Brâhmanas, dargestellt ist. Die zu dieser Sanhitâ gehörigen Brâhmanas sind desshalb nur ein Nachtrag[2]).

b) Der *weisse* Yadschur-Veda oder die *Vâdschasanêyi-Sanhitâ* enthält bloss die Hymnen, und in anderer Anordnung[3]).

4) Der *Atharva-Veda* schliesst sich, soweit sein Stoff nicht neu ist, an das zehnte Mandala des Rik an, ist also aus späterer Zeit und nicht zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt, sondern enthält Sprüche für allerlei Vorkommnisse des gewöhnlichen Lebens, Zauberformeln u. dgl. Er kann nicht als Quelle für die erste Periode der indischen Religionsgeschichte gelten, ist aber von Werth als Uebergang auf die zweite[4]).

B. Die *Brâhmanas* beschreiben die Opferceremonien zu den Sanhitâs, zu welchen sie gehören, und enthalten zuweilen allerlei Sagen; aber auch hier finden wir keine Angaben über die Abfassungszeit und eine Menge von Wiederholungen[5]).

---

[1]) Ausgabe der Sâma-Veda-Sanhitâ mit Glossar und deutscher Uebersetzung von Benfey. Leipz. 1848.

[2]) Sanskritausgabe von Röer und Cowell. Calcutta 1861.

[3]) Ausgabe von Weber. Berl. 1849—52.

[4]) Ausgabe von Roth und Whitney.

[5]) Max Müller sagt über die Brâhmanas: »So interessant auch die Brâhmanas für den Forscher auf dem Felde der indischen Literatur sein mögen, von so geringem Interesse sind dieselben für das allgemein gebildete Publikum. Der Hauptinhalt derselben ist einfach Gefasel und was noch weit schlimmer, theologisches Gefasel. Niemand, der nicht von vornherein die Stelle kennt, welche die Brâhmanas in der Geschichte des indischen Geistes einnehmen, könnte über 10 Seiten hinaus lesen, ohne das Buch zuzuschlagen. Für den Geschichtsforscher jedoch, sowie auch für den Philo-

Den Brâhmanas wird gewöhnlich ein philosophischer Anhang, ein *Aranyaka* (Waldtheil, weil die Philosophen zugleich Waldeinsiedler waren) beigefügt, und wieder ein Theil der Aranyaka wird *Upanischad* (Sitzung) genannt. Diese Upanischads enthalten speculative Ideen über die Entstehung der Welt u. dgl. Hier finden wir vorzugsweise das System des brahmanischen Pantheismus. Die jüngsten, zum Atharva-Veda, reichen bis in die Zeit nach Christi Geburt herab.

C. Die dritte Reihe der vedischen Literatur bilden die sogenannten *Sûtras*. Sie sollen die weitläufigen Auseinandersetzungen der Brâhmanas in der Kürze zusammenfassen, namentlich die *Çrauta-Sûtras.* Daneben schöpfen die *Grihya-Sûtras* auch aus mündlicher Tradition[1]). Später entstanden noch besondere Sûtras für die sprachliche, mythologische und astronomische Erklärung der Vedas, *Vedângas,* d. h. Glieder der Vedas genannt. Die philosophischen Sûtras, welche die Lehren der Vedas zusammenfassen und zum Ziel bringen sollten, und deren System wohl schon aus älterer Zeit stammt, nannte man *Vedânta,* d. h. Ziel des Veda. Neben der orthodoxen Vedânta-Philosophie entstanden noch andere Systeme, bei deren Schriften man das Alter ebenso wenig ausmitteln kann als bei den bisher genannten. Die ganze Klasse der Sûtras gehört der Sprache nach eher zum folgenden Theil der indischen Literatur, aber nach dem Stoff zu den Vedas.

II. *Sanskrit-Literatur* kann man die zweite Periode der indischen Literatur nennen, weil nun die Schriftsprache sich aus den Dialekten herausgearbeitet und feste Formen gewonnen hatte, aber schon nicht mehr lebende Sprache war. Wie in der römischen Kirche das Lateinische Kirchensprache blieb, obgleich das Volk nirgends mehr lateinisch sprach, wie auch

---

sophen, sind dieselben von unendlicher Wichtigkeit — für den ersteren als ein wirkliches Bindeglied zwischen der alten und modernen Literatur Indiens; für den letztern als eine überaus wichtige Phase in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes in seinem Uebergang von religiöser Gesundheit zu theologischer Krankheit.« Essays, deutsche Ausg. I. S. 105.

[1]) Die Çrauta-Sûtras, d. h. die geoffenbarten, sind also gewissermassen die kanonischen, die Grihya-Sûtras, d. h. die zum Haus gehörigen, die apokryphischen Sûtras.

in der evangelischen Kirche bis in's achtzehnte Jahrhundert fast jedes wissenschaftliche Buch lateinisch geschrieben wurde, so ist das Sanskrit bis auf den heutigen Tag die Sprache der Religion und der Wissenschaft geblieben und hat noch eine bedeutende Literatur aufzuweisen aus der Zeit, da es nicht mehr Volkssprache war[1]. Wir heben aus dieser Periode nur folgende für die Religionsgeschichte werthvollere Bücher hervor:

A. Die *Gesetzbücher* (Dharmaçâstras), im Ganzen 56, worunter das älteste und bekannteste *Manu's Gesetzbuch*, wahrscheinlich in seiner gegenwärtigen Redaction schon in Opposition mit dem Buddhismus, etwa aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. Es enthält nicht nur die Gesetze für die Kasten, besonders die Brahmanen, sondern auch Lehren von der Entstehung der Welt u. s. w. Ausser Manu ist noch das Gesetzbuch des *Yadschnavalkya*, das mehrere Jahrhunderte nach Christi Geburt verfasst wurde, in Europa veröffentlicht worden.

B. Die zwei grossen *Heldengedichte* (Itihâsas), welche besonders die Nationalliteratur der Kriegerkaste bilden.

1) Das *Mahâbhârata* beschreibt den Kampf der zwei alten, nahe verwandten, von den Bhâratas abstammenden Königsgeschlechter der Pandavas und Kauravas, die furchtbare achtzehntägige Schlacht, welche mit der Niederlage der Kauravas endigt und ihre nachherige Rache. Es sind die ersten Kämpfe der Arier unter sich im Gangesland. Die Namen kommen schon in den Vedas vor, aber die Sage hat sich mehrmals umgestaltet, bis das Mahâbhârata zu einem Gedicht von mehr als 100,000 Doppelversen (çlôkas) angewachsen ist. Die Bestandtheile sind aus verschiedener Zeit und verschiedenartig. In Europa sind am bekanntesten die Episoden *Nala* (Nal und Damajanti, von Rückert übersetzt, von Bopp im Sanskrit mit lateinischer Uebersetzung für Anfänger herausgegeben) und *Bhagavad-Gîtâ* (von W. v. Humboldt um ihres philosophischen Inhaltes willen hervorgesucht). Die Redactionszeit des Mahâbhârata setzt Lassen

---

[1]) Schon aus dem dritten Jahrhundert v. Chr. hat man Inschriften aufgefunden, die nicht im Sanskrit, sondern in der damaligen Volkssprache verfasst sind.

400—350 v. Chr.[1]), Benfey in das dritte Jahrhundert, Weber in die letzten Jahrhunderte v. Chr.

2) Das *Râmâyana* ist ohne Zweifel in der Hauptsache das Werk Eines Mannes, des Valmîki, der sich als Verfasser angibt, und beschreibt in 24,000 Doppelversen die Heldenthaten des Râma, eines Königssohns von Ayôdhya (Audh), welche das Fortschreiten der arischen Herrschaft durch das Dekhan bis nach Ceylon bezeichnen. Râma erscheint hier als Incarnation des Gottes Vischnu. Er ist ein Tugendheld, der immer Entsagung und Pflichterfüllung predigt; brahmanische Ascese und Priesterherrschaft treten in diesem Gedicht stärker hervor als im eigentlichen Mahâbhârata[2]).

---

[1]) Lassen I, 589 f. Nachher wäre noch die Bearbeitung im Sinne der ausschliesslichen Vischnu-Verehrung hinzugekommen; »denn diese Auffassung ist angeklebt, nicht mit dem innern Wesen der alten Sage verwachsen.«

[2]) Lassen (I, 1006) hält das Râmâyana für älter als das Mahâbhârata, weil in ersterem keine Anspielungen auf den Buddhismus vorkommen, Duncker (Gesch. d. Arier, S. 63) für jünger wegen der ausgebildeteren Priesterherrschaft.

Erster Abschnitt.

Die Religion der Veda-Lieder.

---

§ 5. Der ursprüngliche Character der Veda-Religion[1].

Es gibt bei den indo-germanischen Völkern ein weit verbreitetes Wort für *Gott:* im Sanskrit *dêvas,* im Griechischen θεός, lateinisch *deus,* litthauisch *dievas*, irländisch *dia;* im Deutschen bezeichnet es nicht Gott überhaupt, sondern den altdeutschen Kriegsgott *Tiu* oder *Ziu,* von welchem der Dienstag seinen Namen hat. Dieses Wort stammt wahrscheinlich von der Sanskrit-Wurzel *div* = *glänzen*[2]). Der Begriff des Göttlichen würde also auf's engste zusammenhängen mit dem des *Lichts*, und diess wird durch den Charakter der vedischen wie der zoroastrischen Religion bestätigt. Während der Fetischismus und Schamanismus der unkultivirten Völker zwar einen guten Gott im Himmel, die Beseelung des Himmels, den Schöpfer der Welt anerkennt[3]), aber nicht diesem Gott seine Opfer bringt, sondern viel mehr vor untergeordneten Wesen auf der

---

[1]) Quellen: *Roth*, die höchsten Götter der arischen Völker (in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, 1852. S. 67—77). *Muir*, Orig. Sanskr. Texts, vol. V: Contributions to a knowledge of the cosmogony, mythology, religious ideas, life and manners of the Indians in the Vedic age. 1870. *Max Müller*, Essays I. Deutsche Ausg. Leipz. 1869.

[2]) *Lassen*, I. S. 892.

[3]) *Waitz*, Anthropologie der Naturvölker, II. S. 167. IV. S. 177 ff.

Erde sich fürchtet, die ihm gerade imponiren (Fetische oder Geister), so suchten die arischen Völker von Anfang an die Gegenstände ihrer Verehrung nicht in der Finsterniss dieser Erde, sondern in den lichten Regionen des Himmels und der Atmosphäre oder in den Lichterscheinungen auf Erden; sie verehrten keine *bösen*, sondern nur *gute* Wesen. Denn der sogenannte Dualismus der zoroastrischen Religion ist nach den neueren Forschungen nicht so zu denken, als ob man den Ahriman, den Fürsten der Finsterniss, und seine Daêvas durch Opfer versöhnt oder irgendwie verehrt hätte. Die Veda-Religion hat weder im Reich des Lichts noch im Reich der Finsterniss eine solche Hauptperson wie Ormuzd und Ahriman, sie hat viel mehr polytheistischen Charakter; doch dürfen wir uns die Gebiete der verschiedenen Lichtgötter nicht so fest umgränzt denken wie in der griechischen Religion. Man kann wohl Agni, den Gott des Feuers, unterscheiden, der durch das Opferfeuer die Götter alle herbeiruft; man kann Indra als den Gott des Gewitters erkennen, Varuna und Mitra als Himmelsgötter, Uschas als die Göttin der Morgenröthe, Sûrya, Savitri und Puschan als Sonnengötter, u. s. w., aber fast bei jedem einzelnen Hymnus bekommen wir den Eindruck, als ob der jetzt angerufene Gott der allerhöchste wäre. *M. Müller* sagt darüber (Essays I, S. 25): „Das ist sicherlich nicht, was man gewöhnlich unter Polytheismus versteht. Doch würde es gleich unrichtig sein, es Monotheismus zu nennen. Müssen wir einmal einen Namen dafür haben, so möchte ich es *Kathenotheismus* heissen.“ Wir können diese Erscheinung einerseits als Rest von einem ursprünglichen Monotheismus betrachten, dessen Spuren bei den unkultivirten Völkern noch deutlicher hervortreten, andererseits als ein Zeichen, dass in diesem jugendlichen Alter des Volkes die religiösen Vorstellungen überhaupt noch flüssiger waren. Wie in der Fetisch-Religion zu den schon lange bestehenden Grossfetischen durch die Begeisterung irgend eines Menschen, der einen neuen Fetisch gefunden zu haben behauptet, jederzeit ein neuer Fetisch hinzukommen und vielleicht eine Zeit lang als Helfer in Nöthen und Krankheiten ein grösseres Ansehen geniessen kann als die alten, so ungefähr werden wir uns in der Entstehungszeit der Veda-Lieder eben durch diesen

Trieb der religiösen Begeisterung, der in den Liedern seinen Ausdruck fand, die Entstehung neuer Götter viel leichter denken müssen als später. Aber viele dieser Veda-Götter sterben wieder ab, ohne dass wir in der späteren indischen Religion eine Spur von ihnen bekommen; sie bleiben blosse Personificationen eines begeisterten Dichters. Nun können wir uns denken, dass mancher Dichter, um diesem Wiederabsterben der Götter zuvorzukommen, sich gedrungen fühlte, den von ihm jetzt gepriesenen Gott, mochte es ein neu erfundener oder ein schon länger bestehender sein, als den höchsten, alles umfassenden zu verkündigen, den man nicht vernachlässigen dürfe. Vielleicht war es aber auch bei manchem eine dem Monotheismus noch näher stehende Auffassung des ganzen göttlichen Wesens unter dem Einen von ihm gepriesenen Gesichtspunkt. Dann hätten wir uns die Entstehung der Vielgötterei überhaupt so zu denken, dass zunächst ein Dichter das *ganze* göttliche Wesen unter einem *Natursymbol* verehren wollte, ein andrer ebenfalls das ganze göttliche Wesen, aber unter einer andern Naturerscheinung u. s. f. Später hätten diese verschiedenen an Naturerscheinungen anknüpfenden Gottesnamen, welche in verschiedenen Liedern überliefert wurden, die Welt unter sich theilen müssen und wären viele Götter geworden[1]). Vom Fetischismus unterscheidet sich die Veda-Religion auf's Bestimmteste, indem sie aus einer höheren Sphäre, aus der Lichtwelt, ihre Symbole nimmt, aber sie hat das Eigenthümliche, dass sie *die Erscheinungen der menschlichen Religiosität,* namentlich das Opferfeuer, aber auch das Gebet und in den späteren Liedern allerlei Gegenstände, die zum Opfer gehören, *selbst wieder zu Göttern macht,* und damit haben wir schon in den Veda-Liedern den Anfang des indischen *Pantheismus. Muir* (Orig. Sanskr. Texts, V, p. 411) erklärt diesen verschwommenen Charakter der Veda-Götter so, dass der Begriff der Hindus von der Welt zugleich *mystisch oder sakramental, polytheistisch und pantheistisch* gewesen sei. In Folge des ersten, des mystischen oder sakramentalen Begriffes, suchten sie in allem, was mit religiösen Gebräuchen

---

[1]) Auch im A. Test. finden wir als Anfang der Abgötterei die Verehrung des Einen Gottes unter einem Natursymbol.

zusammenhieng, sowohl eine geistige als eine physische Potenz[1]). Der polytheistische Begriff brachte es mit sich, dass sie alle Theile der Natur besonders mit göttlicher Kraft angethan dachten, und der Pantheismus fasste sie wieder zusammen als Theile eines grossen Ganzen.

Man könnte denken, die Veda-Götter seien doch so feste Gestalten, dass sie sich ohne Mühe aufzählen lassen, denn an mehreren Stellen wird *die Zahl der Götter* zu **33** angegeben (Rig-V. I, 34, 11. 45, 2. 139, 11. III, 6, 9. VIII, 28, 1. 30, 2. 35, 3. IX, 92, 4. vgl. Muir V, p. 10.), und diese Zahl ist so sehr im indischen Alterthum anerkannt, dass sie auch in den buddhistischen Schriften vorkommt. Aber es wird niemanden gelingen, die Namen dieser 33 aufzuzählen. Es ist eine angenommene Zahl, um deren Richtigkeit man sich ebenso wenig bekümmerte, als heutzutage die Hindus, wenn sie aus den 33 Göttern 330 Millionen gemacht haben, dieselben aufzuzählen suchen. Dass man die Zahl 33 schon in der Zeit der Veda-Lieder nicht mehr genügend fand, erhellt aus Rig-V. III, 9, 9, wo es heisst: 3339 Götter haben den Agni verehrt. Die 33 Götter werden an einer Stelle (R.-V. I, 139, 11) eingetheilt in drei mal eilf, nämlich eilf im Himmel, eilf auf Erden und eilf in den Wassern (worunter Muir hier die atmosphärischen Wasser versteht)[2]). Diese Dreitheilung kehrt auch in Commen-

[1]) Auch die Neger betrachten in ihrer Fetisch-Religion die ganze materielle Welt als eine athmende, beseelte Masse, sie glauben von einer zahllosen Menge schlafloser Augen bewacht zu sein und werden dadurch in beständiger Besorgniss und Scheu erhalten (*Cruickshank*, Eighteen years on the Goldcoast, II, p. 169. *Steinhauser*, Ueber den Fetischdienst, Missions-Magazin 1856. II. S. 128.), sie haben also auch diesen mystischen oder sakramentalen Begriff von der Welt, sie denken sich jeden Naturgegenstand beseelt und je nach Umständen einer religiösen Verehrung würdig, aber sie taxiren die Macht der unsichtbaren Seele nach dem Eindruck, welchen der sichtbare Körper zuerst auf sie gemacht hat, und das Gefühl der Furcht vor einer feindseligen Macht ist dabei das vorherrschende; auch sind die Neger nicht im Stande gewesen, die Theile der Natur zu einem Ganzen zusammenzufassen, während die Veda-Religion einerseits von den Lichterscheinungen als Aeusserungen des guten göttlichen Wesens, andrerseits vom religiösen Gefühl des Menschen ausgeht und darum geistiger und heiterer sich gestaltet als die Religionen der unkultivirten Völker.

[2]) Im Çatapatha-Brâhmana (IV, 5, 7, 2) werden die 33 eingetheilt in

taren zu den Vedas wieder, namentlich in Yâska's Nirukta (VII, 5), wo es heisst: „Es gibt nach den Auslegern der Vedas drei Gottheiten[1]), nämlich Agni, dessen Platz auf Erden ist; Vâyu oder Indra, dessen Stelle in der Luft, und Sûrya, dessen Stelle im Himmel ist. Von diesen Gottheiten erhält jede wieder mancherlei Benennungen, je nach ihrer Grösse oder nach der Verschiedenheit ihrer Functionen, wie die Namen Hôtri, Adhvaryu, Brahman und Udgâtri[2]) einer und derselben Person zugeschrieben werden können. Oder mögen auch diese Götter alle verschieden sein, denn die an sie gerichteten Lobsprüche und so auch ihre Benennungen sind verschieden."

Diese Dreitheilung gibt uns jedenfalls die beste Uebersicht über die Veda-Götter. Sie wird namentlich von *Roth* als eine richtige anerkannt, indem er sagt (a. a. O. S. 68.): „Die indische Naturanschauung der ältesten, in den vedischen Liedern vertretenen Periode hat das Eigenthümliche, dass sie scharf scheidet zwischen *Luftraum* und *Himmel*. Diese Trennung ist eine uralte, wie die ganze Mythologie des Veda zeigt, und es liegt ihr die Unterscheidung von Luft und Licht zu Grunde. Das Licht hat seine Heimatstätte nicht im Luftraume, sondern jenseits desselben im unendlichen Himmelsraume; es ist nicht gebunden an den leuchtenden Sonnenkörper, sondern unabhängig von ihm eine ewige Kraft. Zwischen dieser Lichtwelt und der Erde liegt das Reich der Luft, in welchem Götter walten, um den Weg des Lichtes zur Erde frei zu halten, seiner belebenden Kraft Zugang zu verschaffen, und zugleich das Rinnen der himmlischen Gewässer, die ebenfalls in der Lichtwelt ihre Heimat haben, auf die Erde zu vermitteln." — So werden wir am besten die Eintheilung der Veda-Götter in *Götter des Himmels*, Götter *der Luft* und Götter *der Erde* hier zu Grunde legen. Zu der ersten Klasse, welche im Allgemeinen auch die älteste sein wird, können wir eine Art von Göttern rechnen, welche

---

8 Vasus, 11 Rudras, 12 Adityas, nebst Dyaus und Prithivî (Himmel und Erde), der 34ste aber ist Pradschâpati.

[1]) Eine Neigung zu irgend einer trinitarischen Zusammenstellung des Göttlichen findet sich in der ganzen Geschichte der indischen Religion.

[2]) Die Namen der Priester, welche eine einzelne Function beim Opfer zu verrichten haben, wie z. B. schlachten, singen, beten.

weniger mythologischen Charakter haben, nämlich die Personificationen von Himmel und Erde, vom Unendlichen u. dgl. Denn die Götter des Himmels werden auch weniger sinnlich dargestellt. Eine andere Reihe von Personificationen verweisen wir dagegen in die dritte Klasse.

§ 6. Die universellen Personificationen in den ältern Liedern und die Götter des Himmels.

Wir beginnen die Aufzählung der Veda-Götter mit einigen Namen, durch welche das Göttliche nicht auf das Symbol eines einzelnen Naturgegenstandes eingeschränkt wird. Hieher gehört vor allem der Name *Aditi*, welchen *Roth* (Zeitschr. d. D. M. G. 1852. S. 68.) als die *Ewigkeit* oder das Ewige bezeichnet, als einen Begriff, der zu einer sicheren Personification in den Veden nicht gebracht worden sei, wiewohl es an Anfängen dazu nicht fehle; während die späteren Jahrhunderte unbedenklich eine Göttin Aditi und als ihre Söhne die Adityas annehmen. „Dieses Ewige und Unantastbare, in welchem die Adityas ruhen und das ihr Wesen ausmacht, ist *das himmlische Licht*" (S. 69.) *M. Müller* sagt in einer Anmerkung zu Rig-Veda 1, 166, 12 (Transl. of the Rig-V. I, 230): „Aditi, ein alter Gott oder eine Göttin, ist in der That der älteste Name zur Bezeichnung des *Unendlichen*, nicht des Unendlichen als Resultat einer langen Abstraction, sondern des sichtbaren Unendlichen, sichtbar mit dem blossen Auge, des endlosen Raumes, über Erde, Wolken und Himmel hinaus." Es findet sich kein eigener Hymnus an Aditi, doch kommt sie nicht selten vor und wird angerufen um Kindersegen, um Segen an Vieh, um Schutz und um Vergebung von Sünden. Sie wird Mutter von ausgezeichneten Söhnen (R.-V. III, 4, 11), Mutter des Mitra, des Varuna, des Aryaman (R.-V. VIII, 47, 9.) u. s. f. genannt. Sie wird an einer Stelle (R.-V. I, 89, 10.) deutlich als *das All* bezeichnet: „Aditi ist der Himmel, Aditi ist die Luft, Aditi ist Mutter und Vater und Sohn, Aditi sind alle Götter und die fünf Stämme, Aditi ist alles Geborene, Aditi ist was noch geboren werden soll." Allein in andern Stellen kommt Aditi neben andern Göttern vor, so dass von Aditi nur die himm-

lischen Götter geboren sind, die Luft- und Erdengötter dagegen von den Wassern und von der Erde (R.-V. X, 63, 2.). In einem Refrain, der in einer ganzen Reihe von Hymnen am Schluss wiederkehrt (R.-V. I, 94—115.) wird Aditi zunächst mit *Sindhu*, dem Ocean oder dem Fluss Indus, überhaupt dem *Wasser*, zu einem Paar verbunden und neben Mitra und Varuna, Prithivî und Dyaus (Erde und Himmel) um Gewährung der Bitte angerufen. Man könnte hier versucht sein unter Aditi im Gegensatz zum Meer das Festland in seiner unendlich weiten Ausdehnung zu verstehen, aber es scheint sich sonst kein Anhaltspunkt für diese Erklärung zu finden. So wird es wohl im Unterschied vom Wasser der über demselben in's Unendliche sich ausdehnende Luftraum sein, der hier Aditi genannt wird. An einer Stelle [1]) kommt neben Aditi auch *Diti* vor, deren Söhne, die *Daityas*, in der späteren indischen Mythologie Feinde der Götter sind; Diti wird also im Gegensatz zu der lichten Aditi eher den *dunklen* Naturgrund bezeichnen.

Während in den Religionen der unkultivirten Völker da, wo noch ein Gottesbegriff sich findet, ein einziger persönlicher Gott im Himmel, die Beseelung des Himmels, als Schöpfer der Welt auftritt, verbindet die Veda-Religion zwar auch mit dem Begriff des *Himmels* die Entstehung aller Dinge, aber die Einheit des Schöpfers ist verschwunden und der Begriff der Schöpfung geht in den der Zeugung über. Es sind schon zwei verschiedene Namen, deren Bedeutung uns an den Himmel erinnert: im Sanskrit ist das gewöhnliche Wort für Himmel *Dyaus* (Dyu), das offenbar mit dem griechischen Ζεύς, Διός, und mit dem lateinischen Diespiter oder Jupiter (Zeus pater) verwandt ist. Daneben finden wir einen in vielen Liedern gepriesenen Gott *Varuna*, dessen Name dem griechichen Οὐρανός entspricht, also auch Himmel bezeichnet. Sowohl Dyaus als Varuna haben nun das Eigenthümliche, dass sie gewöhnlich nicht allein, sondern paarweise angerufen werden [2]); *Dyaus* bildet mit *Prithivî*, der

[1]) R.-V. V, 62, 8: Mitra und Varuna, besteiget euren Wagen, den goldenen beim Leuchten des Morgenroths, den mit eisernem Beschläg bei Sonnenuntergang, und von da aus sehet ihr *Aditi* und *Diti*.

[2]) Dyaus und Varuna haben also nicht einmal einen so monarchischen Charakter wie in der griechischen Religion Zeus und Uranos. Dyaus hat

Erde, ein Männliches und ein Weibliches, Vater und Mutter aller Götter und aller Dinge, *Varuna* bildet mit *Mitra* gleichsam ein Brüderpaar, ein Zwillingspaar, über welches Roth (a.a.O. S. 70.) sagt: „Das Wesen beider in ihrem gegenseitigen Unterschiede ist in den Liedern nirgends scharf ausgesprochen und war wohl auch in den Ursprüngen nicht ein begrifflich ganz sicher zu sonderndes. Diejenige Stufe der Religionsbildung, welche uns in den Liedern vorliegt, lässt aber bereits den Unterschied durchschimmern, dass *Mitra* das himmlische Licht in der *Tageszeit* ist, *Varuna* — wiewohl ein Herr alles Lichtes und aller Zeit — doch vornehmlich am *nächtlichen* Himmel herrscht." Schon der indische Commentator Sayana unterscheidet diese beiden Götter so, indem er zu R.-V. I, 89, 3 sagt: „Mitra ist der Gott, welcher über den Tag regiert, nach dem vedischen Text: „der Tag gehört dem Mitra," und wiederum Varuna ist abgeleitet von der Wurzel vri, bedecken; er überzieht die Gottlosen mit seinen Schlingen und ist der Gott, welcher über die Nacht regiert, nach dem Text: „die Nacht gehört dem Varuna" (aus Taitt. Br. I, 7, 10, 1.)." Wir haben schon berührt, dass Mitra und Varuna Söhne der Aditi genannt werden. Mit diesem Namen *Adityas* werden ausser den beiden noch weitere Wesen bezeichnet: *Aryaman, Bhaga, Dakscha, Ança.* So wären es nach R.-V. II, 27, 1 im Ganzen 6 Adityas, nach einer andern Stelle sind es 7, nach mehreren Stellen 8 und in den späteren Schriften 12, aber die Namen sind auch hier sehr unbeständig. Sie sind nicht an einzelne Naturerscheinungen gebunden, sondern haben einen reineren geistigen Charakter. Von ihnen wird gesagt: „Man unterscheidet an ihnen nicht eine Rechte oder Linke, nicht vorn noch hinten. Sie nicken nicht und schlafen nicht, sie durchdringen alles, wie das allgegenwärtige Licht, sie sehen das Gute und das Böse in des

---

mit dem griechischen Zeus weiter nichts gemein als den Namen; als Gott des Gewitters werden wir den Indra kennen lernen. Benfey (Orient und Occident I, 48.) nimmt desswegen an, dass die Functionen, welche die ältere indische Mythologie dem Dyaus zugeschrieben habe, später auf Indra übergetragen worden seien. Allein es ist auch möglich, dass die Erscheinungen des Gewitters in verschiedenen Ländern ganz unabhängig von einander zu ähnlichen Symbolisirungen geführt haben.

Menschen Herz und unterscheiden den ehrlichen Mann von dem betrügerischen. Sie verabscheuen und strafen die Schuld und wachen allezeit über dem Dämonischen“ (R.-V. II, 27.). Roth nimmt desswegen an, die indischen Adityas seien die persischen Amschaspands, ihre Zahl sei ursprünglich sieben, Varuna-Ormuzd-Uranos sei vielleicht ein gemeinsam indo-germanischer Gott, an dessen Stelle aber ein eigenthümlich indischer, ein nationaler Gott, Indra, geschoben werde, denn schon im zehnten Mandala des Rig-Veda tritt die Verehrung des Varuna und Mitra gegenüber der des Indra auffallend zurück. Die übersinnliche, geheimnissvolle Seite des Glaubensinhalts wäre dann immer mehr abgestreift worden, bis die früher höchsten, geistigsten Götter inhaltslose Naturgeister geworden, bis Varuna nur noch der Meeresgebieter, die Aditya nur die Genien des Sonnenumlaufs sind (a. a. O. S. 77.). So sehr wir im Ganzen dieser Ansicht von einer Bewegung aus der übersinnlichen zur sinnlichen Auffassung des Göttlichen zustimmen, so sind doch gegen die Aditya-Amschaspand- und Varuna-Ormuzd-Hypothese von Lassen (I. A., I, 905.) und Spiegel (Zoroastrische Studien, S. 122.) Bedenken erhoben worden, die wir im Blick auf den nicht monotheistischen Charakter des Varuna nur unterstützen können. Mithra nimmt allerdings auch in der persischen Religion eine bedeutende Stelle ein, doch mehr in späterer Zeit, da seine Mysterien bis nach Europa sich verbreiteten. Er gehört nicht zu den Amschaspands. Der persische Mithra hängt natürlich mit dem vedischen Mitra zusammen, wie auch der vedische Varuna mit dem griechischen Uranos, aber damit ist nur bewiesen, dass vor der Trennung der arischen Völker der Himmel als Symbol der Gottheit mit verschiedenen Namen nach verschiedenen Beziehungen bezeichnet wurde; die eigentlich mythologische Ausstattung werden wir uns doch als das Werk jedes einzelnen Volkes denken müssen[1]). Wir betrachten

---

[1]) Bei den unkultivirten Völkern, welche keine grössere nationale Einheit bilden, findet sich auch keine ausgeprägte Mythologie. Wir werden uns also die Enstehung der Mythologie mit der Entstehung selbstständiger, in sich abgeschlossener Nationen ungefähr gleichzeitig denken dürfen, und da ist es doch fraglich, ob die Arier vor der Trennung der nachmaligen Völker schon eine in sich abgeschlossene Nation mit ausgeprägter Mythologie waren.

also den Varuna als einen indischen Gott, der aber allerdings nicht so in das Sinnliche herabgezogen wird wie Indra. Bei den Hymnen an Varuna macht sich namentlich der „Kathenotheismus“ geltend. So oft er mit dem Mitra gleichgestellt wird als Herrscher über Erde und Himmel, als Wächter der Welt, als Regenspender, oder mit den Adityas überhaupt als Herr der Wahrheit und des Lichts, als Befreier vom Bösen, so erscheint doch in andern Liedern wieder Varuna allein als Herr über die drei Welten, der die goldene, sich umdrehende Sonne am Firmament scheinen lässt (R.-V. VII, 87, 5.); der Wind, welcher durch die Luft tönt, ist sein Athem; er hat Pfade für die Sonne, Rinnen für die Flüsse gemacht, welche auf seinen Befehl fliessen; hunderttausend Heilmittel hat dieser grosse König. Jene Sterne, welche in der Höhe bei Nacht erscheinen, sind Varuna's unverletzte Werke; im Monde leuchtend geht er bei Nacht einher (R.-V. I, 24.). Auch seine Allwissenheit wird besonders hervorgehoben: „Varuna kennt den Weg der Vögel, die durch die Luft fliegen; er kennt die Schiffe des Meeres, er kennt die zwölf Monate, die, wenn man das Gelübde treulich bezahlt, Glück bringen; er kennt das Kommende; er kennt den Pfad des grossen, wunderbaren, mächtigen Windes; er kennt die Götter, welche droben wohnen. Der Fromme sieht, dass von ihm alles Wunderbare gemacht worden ist und gemacht wird. Der Aditya möge uns, die wir ihn mit guten Opfern verehren, auf dem rechten Wege gehen lassen; er möge uns langes Leben schenken“ (R.-V. I, 25.)[1]).

Ausser den Adityas gehören zu den Göttern des Himmels noch die *Sonnengötter* oder die Götter *der einzelnen Lichterscheinungen.* Sie erinnern schon mehr an die griechische Mythologie als die bisher betrachteten Wesen. Wir können ihre gegenseitige Stellung aus dem schönen Hymnus R.-V. I, 115 ersehen: „Ein schöner Zug von Strahlen geht hervor, das Auge des Mitra, des Varuna und des Agni. *Sûrya* (die Sonne) hat Himmel, Erde und Luft erfüllt, Sûrya, die Seele des Beweglichen und

[1]) Auch im Atharva-Veda (IV, 16.) findet sich noch ein schöner Hymnus auf Varuna's Allwissenheit. Er ist in M. Müllers Essays I, 40 f. übersetzt. Ebendaselbst finden sich metrische Uebersetzungen von einigen Hymnen, in welchen Varuna besonders um Sündenvergebung angerufen wird.

des Unbeweglichen. Sûrya folgt der glänzenden *Uschas* (Morgenröthe), wie der Mann dem Weibe folgt, wenn fromme Menschen zum Opfer sich einfinden, fröhlich mit den Fröhlichen. Die glücklichen, schnellen *Açvin* (Pferde) der Sonne, die schönen, den Weg durchlaufenden, lobenswerthen, verehrten, haben die Höhe des Himmels erstiegen, Himmel und Erde umgehen sie schnell. Diese Gottheit, der grosse Sûrya, sie zieht nach der Hälfte des Tagewerks das Ausgebreitete wieder ein. Wenn er die Renner vom Wagen löst, so breitet schnell die Nacht ihr Dunkel über den Erdkreis. Dann zeigt vor Mitra's und Varuna's Angesicht Sûrya seine Herrlichkeit mitten im Himmel. Bald führen die Renner seine unendliche, glänzende Stärke, bald die dunkle Nacht herbei. Heute, ihr Götter, beim Aufgang der Sonne, befreiet uns vom gemeinen Frevel! Das möge uns Mitra und Varuna vollständig gewähren, Aditi, Sindhu, Prithivî und Dyaus!"

Betrachten wir nun diese Götter noch näher in der Ordnung, wie sie Morgens am Himmel erscheinen, so kommen

1) Die *Açvin* (= equi), ein Zwillingspaar, ähnlich den griechischen Dioskuren, Söhne des Himmels oder nach andern Stellen Söhne des Vivasvat und der Saranyu. Man hat schon den Morgen- und Abendstern darunter verstehen wollen, aber sie erscheinen immer mit einander als Repräsentanten des Tagesanbruchs. Sie sind die Retter der Schiffbrüchigen und berühmte Aerzte, welche Mittel für allerlei Krankheiten haben. Nach Taitt. Sanh. VI, 4, 9, 1 sind sie durch ihre Berührung mit den Menschen als Aerzte unrein geworden, werden aber von den Göttern darum angesprochen, den abgehauenen Kopf eines Opferthiers wieder aufzusetzen, und zur Belohnung für diesen ärztlichen Dienst werden sie gereinigt und bekommen auch einen Antheil am Opfer. *Goldstücker* (Muir V, p. 255.) nimmt desswegen an, man müsse in dem Açvin-Mythus ein kosmisches und ein menschliches oder historisches Element unterscheiden. Letzteres erscheine in den wunderbaren Heilungen, ersteres in ihrer Lichtnatur. Das Bindeglied sei das Geheimnissvolle der Natur, sowie der Wirkung der Lichterscheinungen und der ärztlichen Kunst des Alterthums. Vielleicht habe es berühmte Ritter oder Kriegsmänner gegeben, welche nicht bloss

durch ihre Thaten, sondern auch durch ihre ärztliche Geschicklichkeit der Mitwelt imponirt haben. Allein jene Stelle aus der Taittirîya-Sanhitâ verräth doch schon zu sehr den brahmanischen Kastengeist, als dass wir daraus schliessen könnten, die Açvin seien ursprünglich Menschen gewesen und erst unter die Götter aufgenommen worden. Wenn sie auch sonst nicht immer als den Göttern ebenbürtig erscheinen, so liegt es näher aus ihrem Namen zu schliessen, dass sie ursprünglich nur die Pferde am Sonnenwagen gewesen seien, dann aber, wie alles was zum Dienst der Götter gehörte, personificirt und zu selbstständigen Göttern erhoben wurden, auch ihren besonderen Wagen bekommen haben, mit welchem sie vor der Sonne herfahren. Sie wären dann Götter des *Tagesanbruchs* hauptsächlich nach seiner *heilkräftigen* Seite; sie müssten den für die Kranken, Schiffbrüchigen u. s. w. ersehnten Tag möglichst schnell herbeiführen.

2) *Uschas,* die schöne Jungfrau, welche das Thor des Himmels öffnet, die Nacht vertreibt, Thiere und Menschen wieder frisch und munter macht, und auf einem mit rothen Kühen oder mit Pferden bespannten Wagen daherfährt und die Götter alle herbeiführt zum Sômatranke, stellt ähnlich wie die „rosenfingerige Eos“ bei Homer den *Tagesanbruch* besonders nach seinem wunderbaren *Farbenreichthum,* nach seiner *lieblichen* Seite dar. Uschas ist alt, wird aber stets wieder geboren und wandelt die Wege der vorangegangenen Morgenröthen als die erste der zukünftigen, die sich ewig folgen werden. Sie hat auch eine sittliche Bedeutung, sofern sie zu wahren Reden antreibt. Hauptsächlich aber wird sie, wie überhaupt die Veda-Götter, um Reichthum angerufen [1]).

3) Für die *Sonne* selbst finden wir wieder verschiedene Götternamen je nach ihren verschiedenen wohlthätigen Beziehungen. *Sûrya* ist im Sanskrit das gewöhnliche Wort für Sonne, aber noch häufiger als mit diesem wird die ganze Herrlichkeit der Sonne in den Liedern mit dem Namen *Savitri* bezeichnet [2]).

---

[1]) Ein Hymnus an Uschas ist in M. Müllers Essays I, 35 f. übersetzt.

[2]) Man leitet das Wort Savitri ab vom Verbum *su* = erzeugen, als Trankopfer ausgiessen, bewegen. Roth erklärt diesen Namen nach Rig-V. II, 38, 6 durch »himmlischer Beweger«. Zeitschr. d. D. M. G. 1870, S. 306, wo ein Abendlied an Savitri übersetzt ist.

Ein Unterschied zwischen beiden ist nicht leicht anzugeben. Savitri ist vorzugsweise die goldene Gottheit: goldäugig, goldhändig, goldzüngig; mit Gold bepanzert besteigt er seinen goldenen Wagen, gezogen von strahlenden, braunen weissfüssigen Rossen; er sieht alle Geschöpfe und erleuchtet und stärkt sie, indem er seinen Weg aufwärts und abwärts fährt. Er wendet ab alle Frevelthaten, vertreibt die Rakschase und die feindlichen Geister. An Savitri ist auch jenes kurze Gebet oder Bekenntniss gerichtet, das unter dem Namen *Gâyatrî* gewissermassen das Glaubensbekenntniss der Brahmanen geworden ist und in den späteren Schriften Mutter der Vedas genannt wird. Es kommt an mehreren Stellen vor. Da es zuerst dem Viçvâmitra geoffenbart worden sein soll, so ist wahrscheinlich die ursprüngliche Stelle desselben R.-V. III, 62. Man begreift aus dem geringen Inhalt nicht, wie dieser Vers eine so hervorragende Stellung im indischen Gottesdienst bekommen hat. Das Ganze lautet: „Wir denken nach über [nach Benfeys Uebersetzung: Mögen wir empfangen] das herrliche Licht des göttlichen Savitri; möge er unsre Erkenntnisse [Werke] fördern!" [1]). — Während Sûrya und Savitri die *glänzende* Erscheinung der Sonne am Himmel und ihre mächtige Wirkung auf die ganze Kreatur darstellen, haben die Veda-Lieder noch einen besonderen Gott für die *wohlthätige* Wirkung der Sonnenstrahlen auf Erden, den *Pûschan,* ähnlich wie der Tagesanbruch sowohl durch Uschas als durch die Açvin ausgedrückt ist. Dieser Pûschan ist Beschützer und Vermehrer des Viehs und der menschlichen Besitzungen überhaupt, Führer der Menschen auf Reisen, der Diebe und Räuber abhält, auch der Führer der abgeschiedenen Seelen. Er ist ein geschickter Wagenlenker,

---

[1]) Vgl. Benfey, Uebersetz. des Sâma-Veda, S. 277. Muir III, p. 161. Colebrooke, Essays on the religion and philosophy of the Hindus, p. 14. Die Gâyatrî wird dann auch als das heiligste *Metrum* genannt. Da sie aus 3 mal 8 Silben besteht, so sollen die Gebete an Agni oder die Gebete um Erkenntniss des höchsten Wesens aus ebenso vielen Silben bestehen. Andere heilige Metra sind: Trischtubh (4 mal 11 Silben), das Metrum der Kschatriyas, Uschnih (28 Silben), Dschagatî (48 Silben), Pankti (5 mal 8 Silben), Brihatî (36 Silben), Anuschtubh (32 Silben), Virâdsch (30 Silben). Haug, Aitar. Br. I, introd. p. 76. vol. II, p. 12 (I, 1, 5).

wird gezogen von Ziegen und führt einen Ochsenstachel. Da er häufig mit Indra angerufen wird, könnte man ihn auch unter die Götter der Luft rechnen, allein er steht doch in einer ähnlichen Beziehung zu der Sonne wie der griechische Apollo. — Endlich haben wir unter die Sonnengötter noch einen zu rechnen, der in den Veda-Liedern nur selten angerufen wird, desto häufiger in der späteren indischen Religion; es ist *Vischnu.* Er heisst der Gott der drei Schritte, denn er hat nach R.-V. I, 22 den ganzen Weltraum mit drei Schritten durchmessen und als Indra's Genosse seinen hohen Sitz im Himmel aufgeschlagen, so dass nun unter seinen drei Fussstapfen die Menschen sicher wohnen. Er hat die Erde den Menschen, den Nachkommen des Manu, als ihr Besitzthum übergeben (R.-V. VII, 100, 4.). Schon alte Erklärer haben unter diesen drei Fussstapfen die drei Stationen der Himmelslichter: Aufgang, Höhepunkt und Niedergang verstanden[1]). Die Eintheilung des Raums und der Zeit durch die Sonne, überhaupt die Regelmässigkeit des Naturlaufes scheint besonders als sein Werk gedacht zu werden, und daher eignete er sich allerdings zum erhaltenden Gott. In den Veda-Liedern ist er der treue Freund des Indra, später hat er gewissermassen dessen Stelle eingenommen in der Verehrung des indischen Volkes.

§ 7. Die Götter der Luft.

Mit der Region der Luft betreten wir ein anderes Gebiet, das nicht unbestritten den herrlich strahlenden guten Lichtgöttern gehört. In der Luft treiben auch die *Dämonen,* die finstern Wesen, *Rakschase* und *Asuras,* sich um, und die Götter dieser Region verjagen nicht durch ihr blosses Erscheinen, wie die Sonnengötter, diese finstern Unholde, sondern sie müssen mit denselben *kämpfen.* Durch die Opfer, welche die Menschen ihnen darbringen, werden sie gestärkt zu diesem Kampf, und wenn sie siegreich hervorgegangen sind, beschenken sie ihre Verehrer mit Reichthum an Vieh und Rossen und allerlei irdischen Gütern. Als die Arier im Gangesland sich angesiedelt

---

[1]) Andere verstehen darunter die Fussstapfen Vischnus auf der Erde, in der Luft und im Himmel. Muir IV, p. 57. 84.

hatten, verlangten sie ohne Zweifel nicht mehr so sehr nach Sonnenhitze; sie hatten dieselbe mehr als dem Menschen angenehm ist; dagegen mochten sie nach Regen schmachten und dankbar hinaufblicken zum Himmel, wenn derselbe mit schwarzen Wolken sich überzogen hatte, wenn die zuckenden Blitze und die gewaltigen Donnerschläge das Bild eines Kampfes in der Luft darstellten, der sich zu einem für das dürre Erdreich und die gedrückten Geschöpfe so wohlthätigen, erfrischenden Regen entscheiden sollte. So ist es begreiflich, dass die in Gewitter und Regen erscheinenden Götter viel populärer wurden als die alten Adityas und die Sonnengötter; zugleich aber war dieses Göttergeschlecht viel menschenähnlicher, viel sinnlicher, viel mehr in den Naturdienst herabgezogen als die Adityas.

Das Haupt dieser Luftgötter und neben Agni der gefeiertste unter den Veda-Göttern ist *Indra*[1]), als Gott des Gewitters mit dem griechischen Zeus zu vergleichen. Er ist der streitbare Held, welcher allein den Kampf mit den Dämonen ausgefochten hat[2]), wenn auch die Marutas und Vischnu (R.-V. III, 32, 4. VI, 20, 2.) in seiner Nähe standen; er ist desswegen auch der mächtige Beschützer der Menschen in der Schlacht. Während die *germanische* Mythologie die *Winterkälte* als eine Herrschaft der Riesen über die Erde darstellt, welche durch die Götter gebrochen werden muss, bedeuten im heissen *Indien* die feindlichen Dämonen offenbar die *verderbliche Trockenheit des Sommers*[3]). Dabei können sie doch Wesen von derselben

---

1) Der Name Indra wird verschieden erklärt: der Gewaltige, Bewältiger, der Tönende, oder der Tropfende (entsprechend dem Wort *indu* = *sôma*, Muir V, p. 119.). Die Erklärung von Lassen und Kuhn, dass er der Gott der blauen Luft sei, will mit seinen Functionen nicht übereinstimmen.

2) R.-V. I, 165 übers. v. Roth, Zeitschr. d. D. M. G. 1870. S. 303.

3) The growth of much of the imagery thus described is perfectly natural, and easy intelligible, particularly to persons who have lived in India, and witnessed the phenomena of the seasons in that country. At the close of the long hot weather, when every one is longing for rain to moisten the earth and cool the atmosphere, it is often extremely tantalizing to see the clouds collecting and floating across the sky day after day without discharging their contents. *Muir*, V, p. 98. — Einer der Dämonen, mit welchen Indra kämpft, hat den Namen *Çuschna*, d. h. der Trockner. — *Wuttke's* Darstellung des Indra als der kreisenden Sonne (Gesch. d. Heidenth.

Art sein wie die Geister der Nacht. So wird derjenige Dämon, mit welchem Indra vorzugsweise kämpft, *Vrittra* genannt, d. h. Bedecker, Einhüller. Er schliesst die Gewässer des Himmels ein und ballt sie in den Wolken zusammen, um sie den Menschen zu entziehen. Die Verfinsterung des Himmels beim Eintritt eines Gewitters kann ja wohl als ein Auftreten der Nachtgeister zum Kampf mit den Lichtgeistern erscheinen. Die lange Entziehung des Regens und das Versiegen der Bäche stellt die indische Mythologie auch noch in einem anderen Bilde dar. Der Dämon *Pani* hat die von Vrittra gefangenen Wasser in eine Felsenhöhle wie Kühe verschlossen; aber Indra merkt den Raub, spaltet den Felsen und führt die Kühe heraus um sie zu melken (R.-V. I, 32.), so dass nun die Wasser wie in einem durchgebrochenen Flussbett munter über den Leib des getödteten Vrittra auf die Erde herabfliessen. Auch mit dem Namen *Ahi* (= ἔχις, Schlange) wird ein Dämon genannt, der jetzt vor den strömenden Wassern hingeworfen liegt.

Der Aufzug Indras besteht in einem goldenen Wagen, gezogen von zwei röthlichen Rossen mit goldenen Mähnen und Haaren wie Pfauenfedern; sie tragen ihn davon, so schnell wie den Habicht seine Flügel. Seine Rosse werden angespannt durch die Kraft des Gebets (R.-V. I, 82, 6. II, 18, 3 etc. vgl. Muir V, p. 85.). Seinen Donnerkeil hat ihm der Künstler des Himmels, *Tvaschtri,* verfertigt, golden oder eisern, viereckig oder hunderteckig, hundertknotig. Der Donnerkeil ist in Indras Hand wie die Sonne am Himmel. Auch mit Bogen und Pfeilen und einem langen Speer ist er bewaffnet, und nach R.-V. VIII, 8, 7 hat er ein Netz, in welchem er Tausende von Feinden fangen kann. Himmel und Erde und selbst der Verfertiger des Donnerkeils, Tvaschtri, zittert bei Indras Donner (R.-V. I, 80, 11. 14.).

Dass dieser Indra nun Herr des Himmels und der Erde genannt wird, der die alten Berge festgesetzt hat in seiner Macht, der die Wasser herabgeleitet, der die Erde trägt, der den Himmel gestützt hat, damit er nicht falle (R.-V. II, 17, 5.), dass er der Führer der Menschen und Götter ist, dass er Himmel und Erde überschritten, und die zwei Welten nur halb so viel

---

II, S. 242. 254) ist, wie überhaupt Wuttke's Construction der Veda-Götter, nach den neueren Forschungen unrichtig.

sind wie er (R.-V. VI, 30, 1.), — das kann uns nach der sonstigen Sprache der Veda-Lieder nicht überraschen, wenngleich dem Varuna und andern Göttern schon dieselben Prädicate zugeschrieben worden sind. Dagegen sind es hauptsächlich drei Punkte, worin Indra sich unterscheidet von Varuna und als ein Product des eigentlich heidnischen Naturdienstes sich kennzeichnet:

1) Er ist wohl auch Beschützer des Guten und Feind des Bösen, aber doch mehr in *nationalem* Sinn, als Beschützer und Vorkämpfer der Âryas und Feind der Dasyus, der nicht-arischen oder dem Stamm des Dichters feindlichen Völker. Er ist ein starker Kriegsmann, das Urbild des nationalen Heldenthums, aber *die geistige und sittliche Grösse und Reinheit tritt in den Hintergrund* gegenüber den physischen Eigenschaften[1]).

2) Er ist *kein ungeschaffenes* Wesen, sondern es ist öfters von seiner Geburt die Rede, und wie er als neugeborenes Kind mit Sôma-Saft ernährt worden sei, welchen seine jugendliche Mutter ihm zu trinken gab im Hause seines mächtigen Vaters (R.-V. III, 48, 2. VII, 98, 3.). Seine Mutter wird Nischtigri oder Ekaschtakâ genannt, sein Vater Dyaus.

3) Zu allen seinen grossen Thaten, namentlich zur Ueberwindung der Dämonen, muss er erst *gestärkt werden durch den Sôma-Trank,* welchen die Menschen ihm opfern. Er muss sich mit demselben wirklich betrinken, um *im Rausch* seine wunderbare Stärke zu zeigen. Er wird von seinen Verehrern eingeladen, diesen Trank in vollen Zügen zu saufen wie ein durstiger Hirsch oder Ochse (R.-V. VI, 47, 6. VIII, 4, 10. V, 36, 1.) und dafür dem Verehrer Reichthum an Kühen und Rossen zu verleihen. So spricht er, nachdem er den Sôma getrunken, R.-V. X, 119: Ich habe wirklich beschlossen, Kühe und Rosse zu verleihen: ich habe den Sôma getrunken. Die Schlücke, welche ich genommen, treiben mich an wie starke Windstösse: ich habe den Sôma getrunken. Die Schlücke, welche ich genommen, treiben mich, wie schnelle Rosse den

---

[1]) In fact, he is not generally represented as possessing the spiritual elevation and moral grandeur with which Varuna is so often invested. Muir, V, p. 103.

Wagen: i. h. d. S. g. Das Lied (meines Verehrers) ist zu mir geeilt wie eine Kuh zu ihrem geliebten Kalb: i. h. d. S. g. Ich drehe das Lied herum in meinem Herzen wie der Zimmermann einen Balken: i. h. d. S. g. Die fünf Stämme der Menschen erscheinen mir nicht so gross wie eine Motte: i. h. d. S. g. Die zwei Welten sind nicht halb so gross wie ich: i. h. d. S. g. Ich übertreffe an Grösse den Himmel und diese weite Erde: i. h. d. S. g. Kommt, lasst mich diese Erde hierhin oder dahin setzen: i. h. d. S. g. Lasst mich die Erde schnell dahin oder dorthin werfen: i. h. d. S. g. Die Hälfte von mir ist im Himmel, die andere habe ich herunterbewegt: i. h. d. S. g. Ich bin majestätisch, zu den Himmeln erhoben: i. h. d. S. g. Ich gehe, beladen wie ein Diener, als ein Träger von Spenden zu den Göttern: i. h. d. S. g. — In der That ein angemessenes Lied für einen besoffenen Gott! Der Indra-Dienst kann uns damit an den Schamanismus und Fetischismus der unkultivirten Völker erinnern, nur mit dem Unterschied, dass in den Zauberreligionen der unkultivirten Völker die Priester solche Mittel brauchen um sich in Ekstase zu versetzen, in einer andern Welt mit den Geistern zu verkehren und die Erfüllung der Bitten von ihnen zu erzwingen, hier aber der Gott selbst diese Mittel braucht um die Feinde des Menschen zu vernichten und ihm helfen zu können.

Im Gefolge des Indra stehen die *Wind- und Regengötter*: Vâyu, die Marutas oder Rudras und Rudra selbst. *Vâyu* bezeichnet den Wind überhaupt, und dieser Gott wird zuweilen gemeinschaftlich mit Indra angerufen, zuweilen auch allein, so dass er in einem besondern Wagen einherfährt, aber er wird nicht näher charakterisirt. In späteren Hymnen kommt statt seiner der Name *Vâta* vor, und dieser Gott wird Seele der Götter, Quelle der Welt genannt; seine Töne kann man hören, aber seine Gestalt nicht sehen (R.-V. X, 168, 4.). Häufiger werden die *Marutas* oder *Rudras* genannt, 27 (R.-V. I, 133, 6.) oder dreimal 60 (VIII, 85, 8.) an der Zahl, die Söhne des Rudra und der Priçni, die wohlthätigen Regengötter. Sie bilden eine bewaffnete Schaar, welche den Indra mit Gesang und Jubel begleitet und mit ihm die Burgen der bösen Geister erstürmt, das Wasser aus den Felsklüften heraufbringt und auf ihrem

Pfade den Regen ausgiesst wie Honig (I, 85. 87.). Sie fahren mit bunten Hirschkühen und sind mit allerlei Schmuck geziert. Sie haben eiserne Zähne und brüllen wie die Löwen. Wie sie den Himmel zeitweise mit Dunkel überziehen, so decken sie ihn wieder auf und öffnen den Pfad für die Sonne. Der stärkste unter den Windgöttern ist *Rudra* selbst, der Heulende, der Gott des Sturms. Er ist mehr als andere der gefürchtete Gott[1]), den man aber wegen seiner Stärke im Opfer nicht vernachlässigen darf. Der „Männer- und Kühe-tödtende" Rudra trägt verderbliche Geschosse in seiner Hand, bedroht Herden und Menschen, aber er ist auch ein Arzt, der tausend Heilmittel weiss[2]), ein leuchtender Gott, voll Weisheit und Verstand. Er wird angerufen, damit er kein Familienglied, auch kein Hausthier tödte. Auf diesen Gott Rudra wurden später die Sagen über Çiva gedeutet, denn er ist allerdings unter den Veda-Göttern dem Çiva am ähnlichsten[3]).

§ 8. Die Götter der Erde und die universellen Personificationen der späteren Lieder.

Das *Licht* ist in der Veda-Religion die Erscheinung des göttlichen Wesens; das *Licht auf der Erde* muss also von derselben göttlichen Natur sein wie die Himmelslichter. Sofern nun das Licht auf der Erde *in der Gewalt des Menschen* ist, von ihm *producirt* werden kann, kann *der Mensch etwas Göttliches produciren*, und dieser Gedanke ist, wie wir sehen werden, in der ganzen Geschichte der indischen Religion ein durchschlagender; wir treten dem indischen *Pantheismus* immer näher, denn wir finden in den *Göttern der Erde* die *Erscheinungen der menschlichen Religiosität*, zu göttlichen Wesen personificirt.

[1]) »Schlage bei uns weder Gross noch Klein, weder Wachsendes noch Gewachsenes, weder Vater noch Mutter, beschädige nicht uns selbst, o Rudra! Beschädige uns nicht in unsern Kindern und Nachkommen, in unsren Leuten, in unsrem Vieh und in unsern Rossen! Schlage nicht unsre Krieger in deinem Zorn! Wir verehren dich beständig mit Opfern« (R.-V. I, 114. Muir IV, p. 256.).

[2]) R.-V. II, 33. V, 42, 11. VII, 46, 3.

[3]) *Pardschanya*, an welchen der schöne Hymnus R.-V. V, 83 gerichtet ist, kann als Beiname von Indra gelten, kann aber auch als Gewitterregengott von demselben unterschieden werden; vgl. Muir V, p. 140 ff.

Der Gott des Feuers, *Agni* (= *ignis*), verräth uns einerseits die Verwandtschaft der Veda-Religion mit der persischen durch die allseitige Verehrung, die ihm dargebracht wird, andrerseits durch seinen priesterlichen Charakter den eigentlichen Brahmanismus. Seine Entstehung wird in mehreren Stellen ganz natürlich erklärt, so wie die wilden Völker ihr Feuer machen und wie auch die Vorfahren der Europäer nach Andeutungen in griechischen und römischen Mythen es gemacht haben, durch Reibung von zwei Hölzern; z. B.: „Den Agni haben aus gepaarten Bränden durch Händereiben Priester erzeugt (Sâma-V. I, 1, 2, 10.). „Im Doppelholze ruht der Reichthumerzeuger wie in der Mutter“ (S.-V. I, 1, 3, 7.). „Durch Agni wird Agni angezündet, der weise Beschützer des Hauses, der Jüngling, der Heilige, welcher mit seinem Munde die Opfer verzehrt“ (R.-V. I, 12.). Nach einer etwas idealeren Darstellung hat Mâtariçvan, der Bote des Vivasvat, den Agni vom Himmel herabgebracht zu den Bhrigus[1]), oder die Götter haben ihn dem Manu, dem Stammvater der Menschen, zurückgelassen. Der Rischi (fromme) Atharva fand ihn im Holze versteckt und rief ihn hervor durch Reiben. Er wird von Indra erzeugt zwischen zwei Steinen (R.-V. II, 12, 3.), oder ist er der Sohn des Dyaus und der Prithivî (III, 2, 2.), erzeugt von der Morgenröthe (VII, 78, 3.), von Indra und Vischnu (VII, 99, 4.). Obgleich Sohn, ist er doch auch Vater der Götter (I, 69, 1.). Er hat einen dreifachen

[1]) Diese Sage hat *Roth* in seinen Anmerkungen zu *Yâska's Nirukta*, p. 112, mit der griechischen Prometheussage verglichen, und darauf hat *Kuhn* seine Schrift: »*Die Herabholung des Feuers und des Göttertranks*« gestützt, worin er zu beweisen sucht, dass sämmtliche indo-germanische Völker die Entstehung des himmlischen Feuers nicht nur, sondern auch des Göttertranks sich in derselben Weise dachten, wie man das Feuer auf Erden gewann, nämlich durch *quirlende, bohrende Reibung*, durch Drehung eines Stabes in der Nabe eines Rades oder einer Scheibe. Man habe sich die Sonne als ein Rad oder eine Handmühle gedacht, wo durch Reibung das Feuer, nachdem es die Nacht über erloschen, jeden Morgen wieder erzeugt werde. Ebenso habe man sich die Entstehung des Feuers im Blitz durch Drehung eines Stabs oder Keils gedacht, daher der Name Donnerkeil, cuneus, *κεραυνός*, vadschra. Den Namen *Prometheus* erklärt Kuhn aus dem Sanskr. *pramanthu* = Drehstab. Daneben finde sich die Vorstellung sehr häufig, dass das himmlische Feuer durch einen Vogel auf die Erde gebracht worden sei, woran Kuhn die Herabholung des Göttertranks knüpft.

Ursprung: vom Himmel, von der Erde und vom Wasser (Atmosphäre. R.-V. X, 45, 1.). Sogleich nach seiner Geburt verzehrt Agni mit unnatürlicher Gefrässigkeit seine Eltern (X, 79, 4.). Er ist schwer zu fangen wie eine Schlange (V, 9, 4.). Er wird genährt mit geklärter Butter und sein Wachsthum ist wunderbar (X, 115, 1.). „Seine Speise erfassend tritt der ewig junge, schnell verzehrende an's Holz. Wie ein herumschweifendes Pferd sieht man ihn da- und dorthin streichen; in des Himmels Höhe hört man seinen Ton. Vom Winde angefacht, bewegt er sich leicht im Holze fort, mit Flammen und in leicht beweglicher Stärke, lauttönend. Agni, wenn du schnell in die Waldbäume wie ein Stier hineinstürzest, so ist dein Weg schwarz, während du röthliche Flammen hast, du ewig junger! Alles Stehende und Bewegliche fürchtet den fliegenden Agni" (R.-V. I, 58.). Man kann die Thätigkeit des Agni nach zwei Seiten als eine tief in's Menschenleben eingreifende bezeichnen. Er ist

1) *Bote der Götter zu den Menschen,* nicht als ob er nur eine untergeordnete Stelle im Götterkreis einnähme; nein, auch er muss die zwei Welten geschaffen, die Sonne festgestellt, den Mitra gezeugt haben u. s. f.; aber er ist Statthalter des himmlischen Lichtes auf Erden. Wenn die Götter sich bei Nacht zurückgezogen haben und die Dämonen, die Rakschase, ihr Wesen treiben, hält Agni Wache und durchbohrt die Dämonen mit seinen Pfeilen. So ist er Beschützer des Hauses, der am Herd seinen Sitz hat und Reichthum spendet, Hausherr (*grihapati*), Beschützer und Führer der Gemeinde (*viçpati, viçâm gôpâ*), und zugleich reinigt er die Menschen vom Bösen (*pâvaka*).

2) Er ist *Bote der Menschen zu den Göttern.* Sobald das Feuer angezündet ist auf der Opferstätte, müssen die Götter herbeikommen, Agni ruft sie. Zu Agni gehen alle Speisen, wie die sieben Ströme zum Ocean (R.-V. I, 71.). Er theilt sie dann den übrigen Göttern mit, denn er ist der weiseste, anbetungswürdigste *Priester;* er vereinigt in sich die Functionen des *adhvaryu, hôtri, pôtri, neschtri* u. s. f., deren jeder bei einem grossen indischen Opfer sein besonderes Geschäft hatte. Er ist der erste *Rischi,* er ist Priester der Götter und Priester der Menschen zugleich; er allein kann alle religiösen Ceremonien

recht anordnen. Was die Götter zum Nutzen des Menschen thun, ist auch sein Werk. So werden die Verdienste des Indra auch ihm zugeschrieben, Agni wird *Vrittratödter* genannt (R.-V. I, 74.).

Neben Agni stellen wir den Gott *Sôma,* denn er wird ebenfalls als ein himmlisches Element auf Erden gedacht, das der Mensch den Göttern zum Opfer darbringt, und das durch die Kraft des Opfers über alle Welten hin wirkt. Der Sôma-Trank wird bereitet aus der *asclepias acida* oder dem *sarcostemma viminale.* Der Saft dieser Pflanze wurde mit Milch und Mehl vermischt den Göttern zum Tranke geboten. Fragt man nun, was denn die alten Arier an dieser Pflanze Besonderes gefunden, dass sie derselben vor andern einen göttlichen Ursprung zugeschrieben, so ist es offenbar *das verborgene Feuer in derselben, die berauschende Kraft,* was man als etwas *Uebernatürliches* betrachtete. Der Mensch wird durch den Genuss des Saftes in eine andere Sphäre versetzt; folglich muss auch die Pflanze einen göttlichen Ursprung in ganz besonderem Sinn haben[1]). Von der Sôma-Pflanze wird gesagt, sie sei durch einen Falken vom Himmel herab gebracht worden (R.-V. I, 80, 2. IV, 26, 6.) oder von einem Berge, wo sie durch Varuna gepflanzt worden sei (I, 93, 6. V, 85, 2.). In andern Stellen sind die *Gandharvas,* eine Art von niedrigeren Göttern[2]), die Wächter des Sôma, und er muss diesen nach späteren Sagen erst mit List entrissen werden. Auch die Gâyatrî spielt herein, indem sie sich in einen Vogel verwandelt und den Sôma vom Himmel holt (Ath.-V. XI, 7, 2, 8.). Der Gott Sôma ist aber nicht nur zum Opfer für die Götter vorhanden, er ist auch Wohlthäter der Menschen, er kleidet die Nackten, heilt die Kranken, macht die Blinden sehend und die Lahmen gehend (R.-V. VIII, 68, 2.).

[1]) Der Gott Sôma entspricht hiemit dem griechischen Dionysos oder Bacchus, und auch bei den wilden Völkern spielt *die durch Berauschung hervorgebrachte Ekstase* eine ähnliche Rolle im Gottesdienst.

[2]) *Benfey* nennt sie in seinem Wörterbuch himmlische Musiker. Ob sie den griechischen Kentauren entsprechen, wie *Kuhn* annimmt, ist zweifelhaft. Ueberhaupt wird die vollständige Parallele der Herabholung des *Göttertranks* mit der des *Feuers* bei allen indo-germanischen Völkern, so dass unter dem ersteren die unvergänglichen himmlischen Quellen der Wolken zu verstehen wären (Kuhn, Herabkunft des Feuers, S. 257.), schwerlich sich halten lassen.

Er verleiht Göttern und Menschen die Unsterblichkeit (R.-V. I, 91.), darum werden wir annehmen dürfen, Sôma sei dasselbe, was in der späteren indischen Mythologie unter dem Namen *Amrita* vorkommt, der Göttertrank, die Ambrosia der Griechen. Sôma ist die Seele des Opfers (IX, 2, 10.), er fährt auf demselben Wagen mit Indra, er ist Vrittratödter (I, 95, 5.), Erzeuger von Hymnen, Schöpfer und Vater der Götter (IX, 96, 5. 42, 4.) So werden auch ihm ganz dieselben Werke zugeschrieben wie dem Indra, dem Agni u. s. f. Denn *durch die Berauschung bekommt Indra erst die Kraft den Vrittra zu tödten,* und was würde am Ende aus den Göttern ohne die Opfer der Menschen?

Diese Frage bewegt uns noch, wenn wir die hohe Stellung ansehen, welche *Brahmanaspati* oder *Brihaspati,* der Gott des *Gebets,* in der indischen Religion einnimmt, denn aus ihm ist später der Gott Brahmâ geworden. Da derselbe an keinen Naturgegenstand gebunden ist, hat man schon vermuthet, Brahmanaspati sei eigentlich nur ein Beiname des Agni; allein er kommt manchmal neben Agni vor. Die Werke des Indra werden auch ihm zugeschrieben, wie dem Agni und dem Sôma. Er tödtet mit seinem Pfeil die Rakschase, spaltet die Höhle des Vala u. s. w. Mit seiner lieblichen Zunge erfüllt er die drei Welten, mit seiner Kraft und seiner Stimme hält er die Enden der Erde, bläst die Mächte der Finsterniss aus einander und verschafft dem Menschen Reichthum (R.-V. IV, 50.), denn Brahmanaspati ist *Vater der Götter* (II, 26, 3.). Das kann offenbar nichts Anderes heissen, als dass *ohne Gebet und Opfer keine göttliche Weltregierung* wäre; die menschliche Frömmigkeit ist also das Active, das Zeugende und Schaffende, die Ursache aller Bewegung in der Welt, die Götter haben kein Leben und Wirken ohne die frommen Menschen. Daher kann in der Veda-Religion wie in den Zauberreligionen der wilden Völker der Mensch die Gottheit durch sein Gebet *nöthigen* zur Erfüllung seiner Wünsche, nur mit dem Unterschiede dass *die wilden Völker* das angerufene Wesen als ein *dämonisches,* dem Menschen feindliches betrachten, *die Arier* dagegen als ein *freundliches,* das aber erst zur Ueberwindung des Dämonischen *gestärkt und aufgemuntert* werden muss. Wir werden diese

Macht des Gebets und aller religiösen Uebung in der ganzen späteren Entwicklung der indischen Religion wieder finden; es liegt darin der Schlüssel für ihr Verständniss, und wir stimmen *Köppen* vollkommen bei, wenn er sagt: „Jene Bedeutung, welche in den Veden dem Gebet und Opfer beigelegt wird, jener Glaube, dass man durch sie die Götter zur Erfüllung seiner Wünsche zwingen könne, ist nur der einfachste Ausdruck des Gedankens, welcher den *ganzen Brahmanismus* und in noch höherem Grade den *Buddhismus* durchzieht, des Gedankens, dass *concentrirte Andacht und Busse mächtiger sind als alle Götter* und schrankenlose Gewalt über sie und die ganze Welt der Erscheinungen verleihen, und dass folglich *der Geistliche, der Büsser, der Weise mehr ist als der Gott*" (Köppen, Die Religion des Buddha, I, S. 9.).

Diese Anschauung wird auch bestätigt, wenn wir die noch nicht erwähnten, seltener vorkommenden vedischen Götter betrachten. Zum Theil sind es allerdings *Naturgötter*, wie *Trita*, der in der Zend-Religion die That verrichtet, welche den Kern des Indra-Mythus ausmacht, und in einigen Veda-Liedern in Indras Gefolge erwähnt wird[1]), *Sarasvatî*, die Göttin des gleichnamigen Flusses, welche vom Himmel herabsteigt zum Opfer und reinigend und befruchtend wirkt, überhaupt die Flussgöttinnen (*Apas*), unter welchen die *Sindhu* (der Indus) die ungestümste ist; zu ihr rennen die andern Flüsse wie brüllende Kühe mit ihrer Milch zu ihren Kälbern (R.-V. X, 75, 4.); ferner die *Apsarase*, weibliche Geister in der Luft, die Weiber der *Gandharvas;* sie können ihre Gestalt verwandeln, sie lieben das Würfelspiel und verleihen Glück, können aber auch Geistesstörung bringen, darum sind sie gefürchtet und werden nach dem Atharva-Veda mit Zaubersprüchen beschwichtigt. Sie erinnern als Wesen, die in's Dämonische übergehen, an die Fetische der Neger, als Naturgeister an die griechischen Nymphen. Den gefeierten Veda-Göttern werden auch Frauen zugeschrieben: es wird zuweilen eine *Indrâni, Agnayi, Varunâni, Açvinî* und *Rodasî* genannt, aber diese Frauen haben keine selbstständige mythologische Bedeutung. *Lakschmî,* die später

---

[1]) *Roth*, Zeitschr. d. D. M. G. 1852. S. 77. *Muir*, V, p. 336.

als Gattin des Vischnu bezeichnet wird, kommt R.-V. X, 71, 2 als Glücksgöttin vor, dagegen ist Ath.-V. VII, 115 von einer Mehrheit von Lakschmîs die Rede, die einen sind glücklich, die andern unglücklich, die einen werden gebeten bei dem Dichter zu bleiben, die andern aber werden verwünscht. Vergötterte Menschen sind die *Ribhus,* welche durch ihre Frömmigkeit, ihre Opferfreudigkeit und ihre Kunstfertigkeit, indem sie eine von Tvaschtri verfertigte Opferschale vervielfältigten, den Açvin ihren Wagen machten und dem Indra seine Pferde zurüsteten, die Unsterblichkeit verdient (R.-V. I, 20. 110.). Neben diesen Natur-Göttern und Göttinnen und den vergötterten Menschen kann man noch eine Reihe von Namen aufführen, die in den spätern Liedern, besonders im Atharva-Veda, zu göttlicher Ehre und zu universellen Personificationen[1]) erhoben werden. So heisst es Ath.-V. XI, 7: „In dem *Utschhischta,* d. h. in den *Ueberbleibseln des Opfers,* ist enthalten Name, Form, die Welt, Indra und Agni, das All, Himmel und Erde. Brahma, die zehn Schöpfer aller Dinge, die Götter sind auf allen Seiten an den Utschhischta geheftet, wie die Speichen eines Rades an die Nabe.“ Ja sogar der *Opferlöffel* (*Dschuhu*) hat den Himmel befestigt (Ath.-V. XVIII, 4, 5.), die *Anbetung* (*Namas*) trägt Himmel und Erde und beherrscht die Götter (R.-V. VI, 51, 8.), ebensolche Kraft hat das *Opfergras* (A.-V. XIX, 32, 9.) und die *Kuh* (*Vaçâ,* A.-V. X, 10, 4.) oder der *Ochse* (*Anaduh,* A.-V. IV, 11, 1.). *Gebetserhörung (Anumati)* war alles, was steht und geht und sich bewegt (A.-V. VII, 20.). Es kann uns bei diesem ausgesprochenen Pantheismus der späteren Veda-Lieder nicht verwundern, wenn in Indien *die Brahmanen* als die eigentlichen *Götter der Erde* betrachtet werden, und wenn schon A.-V. XI, 5 vom *Brahmatschâri,* dem Brahmanenschüler, gesagt wird: „Er belebt beide Welten, die Götter sind freudig in ihm. Er hat Erde und Himmel festgestellt. Er befriedigt seinen Atschârya (Religionslehrer) durch Ascese (*tapas,* eigentlich

[1]) Wir unterscheiden diese universellen Personificationen von den in § 6 aufgeführten und betrachten sie als Erzeugnisse der späteren Reflexion, denn sie haben nicht wie Aditi, Dyaus u. s. w. eine *objective* Grösse im Universum, sondern ihre Namen gehen von der *subjectiven,* menschlichen Religiosität aus.

Gluth). Die Väter, die himmlischen Heerschaaren, alle Götter besonders folgen ihm mit den 6333 Gandharven. Er befriedigt alle Götter durch Ascese (Gluth). Der Atschârya, der ihn zum Schüler annimmt, macht ihn schon im Mutterleib zum Brahmatschâri und trägt ihn drei Nächte im Bauch. Wenn er geboren ist, versammeln sich die Götter um ihn zu sehen. Geboren vor Brahma, entstand der Brahmatschâri durch Ascese (Gluth), gekleidet mit Hitze; von ihm wurde hervorgebracht Brâhmana (Religion), das höchste Brahma und alle Götter sammt der Unsterblichkeit. Der Brahmatschâri wächst, erleuchtet durch Feuer, gekleidet in das Fell einer schwarzen Antilope, eingeweiht, langbärtig. Er bewegt sich geraden Wegs vom östlichen zum nördlichen Ocean, indem er die Welten zusammendrückt und wieder ausdehnt. Indem der Brahmatschâri die Religion, die Wasser, die Welt, den Pradschâpati (Herr der Geschöpfe), Paramêschtin (das höchste Wesen), Virâdsch (Glanz) erzeugt, indem er ein Embryo im Mutterleibe der Unsterblichkeit geworden, indem er Indra geworden ist, unterdrückt er die Asuras (Dämonen)" [1]). — Es wird in diesem Liede das höchste *Brahma* genannt. Wahrscheinlich kommt *Brahmâ* als Masculinum zur Bezeichnung des Gottes noch nicht in den Veda-Liedern vor, dagegen bezeichnet das Masculinum den Frommen, oder den, welcher den Gottesdienst verrichtet, oder eine besondere Art von Priestern (Muir I, p. 243 ff.). Dagegen Brahma als Neutrum, wie auch *Skambha* (Stütze), erscheint in einigen Stellen des Atharva-Veda als das Grosse, Verehrungswürdige, dessen Grundlage die Erde, dessen Bauch die Luft und dessen Kopf der Himmel ist (A.-V. X, 7, 32. 8, 1.) Dass das Wort Brahma von der Wurzel *brih* oder *vrih* = wachsen, sich erheben herkommt, sehen wir an den Namen Brihaspati und Brahmanaspati. *Brahma* ist nach der Deutung der meisten Sanskritgelehrten zunächst das *Gebet,* die heilige Handlung. Im Gebet und Opfer liegt nach indischer Anschauung etwas *Schöpferisches,* und so wird nicht nur der etwas mehr persönlich gedachte Herr des Gebets (Brahmanaspati) Vater der Götter, sondern das Gebet selbst oder das priesterliche Thun überhaupt

---

[1]) Noch weitere Verse dieses Hymnus übersetzt Muir V, p. 401.

erscheint als *pantheistisches Prinzip der Welt,* der Gott des Gebetes wird aufgelöst in einen philosophischen Begriff, um dann wieder etwas massiver, für die Menge greifbarer, aufs Neue als Masculinum Brahmâ aufzutreten. Aehnlich wie das Brahma tritt auch *Vâtsch,* die Göttin des Wortes, der Sprache auf, indem sie spricht: „Wen ich liebe, den mache ich stark, ihn mache ich stark, ihn mache ich zum Brahmanen, zu einem grossen Propheten, ihn mache ich weise. Für Rudra spanne ich den Bogen um todtzuschlagen den Feind, der die Brahmanen hasset. Für das Volk führe ich Krieg; ich durchdringe Himmel und Erde. Ich trage den Vater auf dem Gipfel dieser Welt; mein Ursprung ist im Wasser, in dem Meer; von da trete ich hervor zwischen alle Wesen und berühre diesen Himmel mit meiner Höhe. Ich selbst athme aus wie der Wind, indem ich alle Wesen umfasse; über diesen Himmel hinweg, unter diese Erde hinab, eine solche bin ich an Grösse“ (R.-V. X, 125.)[1]). Das *Wort,* ob von Menschen oder von Göttern gesprochen, hat seine *schöpferische Kraft.* Weitere Namen für das schöpferische Prinzip sind *Prâna* (Leben oder Athem)[2]), *Kâma* (Liebe, Verlangen)[3]), *Kâla* (die Zeit, die Himmel und Erde geschaffen hat, A.-V. XIX, 54, 5.) und *Puruscha,* ein Wort, das in der indischen Philosophie häufig vorkommt und ungefähr den Begriff

---

1) Vgl. auch R.-V. VIII, 89. M. Müller, Vorlesungen über vergleichende Sprachwissenschaft, I, S. 356.

2) »Verehrung dem Prâna, welchem diese Welt unterworfen ist, welcher Herr über alles geworden, von welchem alles getragen wird. Verehrung, Prâna, deinem Schall, deinem Donner, deinem Licht und dir selbst, wenn du regnest. Wenn Prâna den Pflanzen laut ruft mit Donner, werden sie geschwängert, sie empfangen und bringen reichlich hervor. Wenn die Jahreszeit gekommen ist und Prâna den Pflanzen laut ruft, dann freuen sich alle Wesen auf der Erde. — Theile uns deine liebe Gestalt mit, deine liebste, mit deiner Heilkraft, damit wir leben! Prâna kleidet die Geschöpfe wie ein Vater seinen lieben Sohn. Prâna ist der Herr von allem, vom Athmenden und vom nicht Athmenden. Prâna ist Tod, Prâna ist Fieber. Die Götter verehren den Prâna. Prâna versetzt den, der die Wahrheit spricht, in die höchste Welt.« A.-V. XI, 4. Muir V, p. 394 f.

3) »Ihr Götter, unter denen Kâma der höchste ist, nehmet diese Opfergabe von Butter an, lasset's euch hier wohl sein und befreiet mich von meinen Feinden! Indra, Agni und Kâma, die ihr auf demselben Wagen stehet, werfet meine Feinde nieder!» A.-V. IX, 2, 8.

des *Idealmenschen* darstellt, so dass man es zuweilen durch Mensch, zuweilen durch Geist oder Persönlichkeit oder Weltseele, Weltgeist übersetzen kann. Noch zwei Namen, welche den Weltschöpfer mehr als einen persönlichen Gott vorstellen, sind wahrscheinlich ursprünglich Beinamen des Sonnengottes Savitri, nämlich *Hiranyagarbha* (der goldene Leib) und *Pradschâpati* (Herr der Geschöpfe). Beide Namen sind später Beinamen des Gottes Brahmâ.

§ 9. Die Welt und der Mensch nach den Veda-Liedern.

Eine eigentliche Schöpfungsgeschichte und Lehre von der Schöpfung werden wir im Pantheismus der Veda-Lieder nicht erwarten. Wenn unzähligemal irgend einem Gott, wie wir gesehen haben, die Erschaffung von Himmel und Erde zugeschrieben wird[1]), so erkennen wir darin deutlich ein vergebliches Ringen des menschlichen Geistes, vom pantheistischen Standpunkt aus die Entstehung aller Dinge zu begreifen. So abgeschmackt, sinnlos und masslos die heiligen Schriften der Hindus in diesem Stücke sind, so müssen wir doch wieder die Consequenz bewundern, in welcher sie mit dem Pantheismus Ernst machen ohne eine Vernachlässigung der Religion zu fürchten. Das Opfer, die heilige Handlung, ist ein Schaffen, darum wird auch die *Entstehung der Welt* in dem berühmten aber dunklen *Puruscha-Sûkta,* R.-V. X, 90[2]), durch ein *Opfer* erklärt: „Puruscha hat tausend Köpfe, tausend Augen und tausend Füsse. Auf allen Seiten schliesst er die Erde ein und überragt sie um zehn Finger. Puruscha selbst ist dieses All, was gewesen und was noch werden soll. Er ist auch Herr der Unsterblichkeit, da er durch Ernährung sich ausdehnt. So gross

---

[1]) Wir können zu den im vorigen Paragraphen aufgeführten Namen noch den *Viçvakarman* hinzufügen, der R.-V. X, 81. 82 Schöpfer und Ordner der Welt genannt wird. Sein Name bedeutet: »der alles Schaffende,« und vielleicht hat dieser ursprünglich einem Rischi zugehörige Name allein diese Hymnen hervorgerufen. Sie sind übersetzt bei Muir IV, p 5 ff.

[2]) Eine französische Uebersetzung des Puruscha-Sûkta findet sich in der Vorrede zu *Burnouf's Bhagavata-Purâna* I, p. CXXX ff.; eine deutsche in Webers Indischen Studien IX, 5 ff.; eine englische bei Muir I, 9 ff. u. V, 368 ff.

ist er, und Puruscha überragte diess. Alle irdische Wesen sind der vierte Theil von ihm, und $^3/_4$ von ihm ist das Unsterbliche im Himmel. Mit $^3/_4$ stieg er aufwärts, dagegen $^1/_4$ erschien hier unten. Er dehnte sich dann überallhin aus, über beseelte und nicht beseelte Wesen. Von ihm wurde Virâdsch geboren und von Virâdsch Puruscha. Sobald er geboren war, dehnte er sich über die Erde aus, rückwärts und vorwärts. Als die Götter ein Opfer veranstalteten, indem sie den Puruscha opferten, war der Frühling die geklärte Butter, der Sommer die Feuerung, der Herbst die Opfergabe. Dieses Schlachtopfer Puruscha, geboren im Anfang, brachten sie auf dem Opfergras dar. Mit ihm als ihrer Gabe opferten die Götter, die Sâdhyas[1]) und die Rischis. In diesem Universalopfer wurde geronnene Milch und geklärte Butter dargebracht. Puruscha bildete diese Luftwesen und die Thiere, wilde und zahme. Aus diesem Universalopfer entstanden die Hymnen, genannt *Ritsch* und *Sâma,* die Metra[2]) und der *Yadschusch.* Aus demselben giengen die Rosse hervor. und alle Thiere mit zwei Reihen von Zähnen, Kühe, Ziegen und Schafe. Als sie den Puruscha theilten, in wie viel Theile zerschnitten sie ihn da? Was war sein Mund? was waren seine Arme? wie wurden seine Schenkel und Füsse genannt? Der *Brahmane* war sein Mund, der *Râdschanya* wurde aus seinen Armen, der *Vaiçya* aus seinen Schenkeln, der *Çûdra* aus seinen Füssen. Der Mond entstand aus seiner Seele, die Sonne aus seinem Auge, Indra und Agni aus seinem Mund und Vâyu aus seinem Athem. Aus seinem Nabel entstand die Luft, aus seinem Kopf der Himmel, aus seinen Füssen die Erde, aus seinem Ohr die vier Himmelsgegenden. So bildeten sie die Welten. Als die Götter ihr Opfer darbrachten und den Puruscha als Schlachtopfer anbanden, waren sieben Pfähle um das Feuer her dazu bestimmt und dreimal sieben Stücke Holz

---

[1]) Ueber die Bedeutung der Sâdhyas sind schon die alten Erklärer nicht einig, ob sie die Götter des Himmels seien, die älteren Götter oder die Opfergötter oder die personificirten Verse.

[2]) Darunter sind die Gâyatrî, Virâdsch und die andern besonders heilig gehaltenen Verse oder Metra aus den Vedas zu verstehen, welche, wie alles, was zum Opfer gehörte, zu besonderen Gottheiten, zu schöpferischen Potenzen erhoben wurden.

zum Anzünden. Mit Opfer führten die Götter das Opfer ein. Das waren die ältesten Einrichtungen. Diese grossen Wesen haben den Himmel erreicht, wo die Götter, die alten Sâdhyas, wohnen."

So dunkel einzelne Stellen dieses Hymnus noch sind, so viel ist klar, dass die *Entstehung der Welt* hier unter dem Bild eines *Opfers* vorgestellt wird, welches *die Götter* darbringen. Die Stelle des *Opferthiers* vertritt der *Puruscha*, der Mensch, aber nicht als einzelnes Individuum, sondern als Collectivum oder als Idealmensch oder als Weltidee. Jedenfalls werden wir nicht mit *Haug* (The origin of Brahmanism, Poona 1863. vgl. Muir I, 11) annehmen, dieses Lied gehöre zu den älteren Hymnen und sei bei Menschenopfern gesungen worden; denn die starke Trennung der 4 Kasten verräth die spätere Zeit[1]). Das Opfer wird hier von den Göttern selbst dargebracht, aber der *Kreislauf des indischen Pantheismus* macht sich wieder darin geltend, dass Indra und Agni aus dem geopferten Puruscha entstehen.

Ausser dem Puruscha-Sûkta ist noch der Hymnus R.-V. X, 129. für die indische Anschauung von der Entstehung der Welt merkwürdig; und diese Stelle bildet eigentlich die Grundlage für die indische Philosophie: „Es war weder Sein noch Nichtsein, keine Welt, keine Luft, noch etwas darüber, noch Unterscheidung des Tages und der Nacht. Dieses All war in

---

[1]) Abgesehen von allen andern Gründen gegen die frühzeitige Entstehung des Puruscha-Sûkta (vgl. Muir I. p. 12—15.) wäre es doch auffallend, wenn dann in den vielen späteren Hymnen so gar keine Anspielung auf die Kastenunterschiede vorkäme. *Haug* hat in seiner neueren Schrift »*Brahma und die Brahmanen.* München 1871« S. 13. sich dahin ausgesprochen, dass die Hymne in ihrer gegenwärtigen Fassung wohl nicht älter sei als die Mehrzahl der Hymnen des zehnten Buchs und die des Atharva-Veda. Aber die darin enthaltenen Ideen seien sicherlich uralt; namentlich der descriptive Theil derselben sehe wie eine versificirte Opferformel aus. Allein wenn das Hervorgehen der Kasten aus dem Puruscha zu den ursprünglichen Bestandtheilen des Liedes gehört, so gehört mit demselben Recht auch das Hervorgehen des Rig-, Sâma- und Yadschur-Veda zu denselben, und diese *Existenz der Veda-Sammlungen* deutet doch sicher auf eine spätere Zeit.

Finsterniss gehüllt und ununterscheidbares Wasser. Aber das *Das (tat)* athmete ohne zu hauchen, versenkt in seine Selbstsetzung *(svadhâ)*. Das Sein ruhte in der Leere, welche es trug, und diese Welt wurde durch die Kraft seiner Andacht hervorgebracht. Zuerst bildete sich Verlangen (Liebe, *kâma*) in seinem Geiste und diese wurde der erste Same." [1]) — Hier ist also *die Welt durch Andacht entstanden*, wie im Puruscha-Sûkta durch *Opfer;* hier wird weit mehr als in andern Hymnen der mythologische Apparat beseitigt und ein ganz philosophisches Denken angestrebt. Doch kommt auch diese Stelle über einen ursprünglichen Dualismus zwischen einer Materie, welche in Finsterniss gehüllt und ununterscheidbares Wasser genannt wird, und einer Weltseele, einem Weltathem nicht hinaus. Die wirkliche Welt aber entsteht durch *Andacht,* und da können wir immerhin ein Element der indischen Religion darin finden. Denn *Feuer* ist in dem Andächtigen, die Gluth, *tapas,* ist das Schöpferische in der Weltseele, wie in einzelnen Menschen und im Götterkreis. Im *Kâma,* in der Liebe, im Verlangen nach einem Gegenstand seiner Mittheilung tritt es aus sich heraus und schafft etwas Neues.

Was *die ersten Menschen* betrifft, so handelt es sich hier um die Bedeutung der 2 Namen *Yama* und *Manu.* Yama wird öfters als der erste Mensch bezeichnet der gestorben ist [2]), und der nun für die Menschen den Weg in's Jenseits gefunden hat; er erscheint daher als Herrscher in der andern Welt, nicht aber als Stammvater der Menschheit, Manu dagegen ist Stammvater der Menschheit und namentlich derjenige, welcher das Opfer in der Menschheit eingeführt hat.

---

[1]) Eine etwas freie metrische Uebersetzung dieses Hymnus gibt Müller, Essays I, 73 f.

[2]) M. Müller (Lectures on the Science of Language II p. 514 ff.) will den Yama nicht als verstorbenen Menschen, sondern als Herrn des Tages betrachten, der im Sonnenuntergang den Weg für die Sterblichen in den fernen Westen bahne, und seine Zwillingsschwester Yamî, die sich mit ihm fleischlich verbinden möchte, während er sich beharrlich weigert (R V. X, 10.), als Herrin der Nacht. Aber gegen dieses eine Lied, dem man einen solchen Sinn beilegen könnte, scheinen doch viele andere Stellen zu stehen, wo eine solche Erklärung nicht passen will. Vgl. Muir V, 292 ff.

Er wird Vater Manu und das arische Volk Volk des Manu genannt[1]). Die Götter haben ihm Nahrung und Schutz gewährt, Vischnu hat ihm die Erde zum Wohnsitz verliehen (R.-V. VII, 100, 4.). Die Fluthsage, welche in Indien an Manu's Namen anknüpft, findet sich in den Veda-Sanhitâs noch nicht, überhaupt keine Andeutung über die Umwälzungen der Erde.

Dagegen über *das Leben des einzelnen Menschen nach dem Tode* spricht sich namentlich der Atharva-Veda und das zehnte Buch des Rig-Veda, also die späteren Lieder, manchmal aus; aber wir finden darin noch keine Spur der Lehre von der Seelenwanderung. *Yama,* wie Manu ein Sohn des Vivasvat, eines der Adityas, und der Saranyu, der unsterblichen Tochter des Tvaschtri, hat als der erste Mensch, der gestorben ist und in die andere Welt gieng (Ath. V. XVIII, 3, 13), für uns den Weg gefunden. Darum wird in einem Leichenhymnus (R.-V. X, 14) der Todte angeredet: „Gehe hin, gehe hin auf den alten Pfaden, wohin unsre alten Väter abgeschieden sind. Da sollst du sehen die 2 Könige, Yama und den Gott Varuna, erheitert durch das Opfer! Vereinige dich mit den Vätern, vereinige dich mit Yama, vereinige dich mit den Opfern, die du dargebracht hast, im höchsten Himmel! Alle Unvollkommenheit abstreifend gehe wieder in deine Heimat! Werde vereinigt mit einem Leib und gekleidet in eine glänzende Gestalt.“ Dann werden die bösen Geister angeredet: „Gehet ihr fort, schnell entfernet euch von hier! Die Väter haben für ihn diesen Platz bereitet. Yama gibt ihm eine Wohnung, ausgezeichnet durch Tag und Wasser und Licht.“ Dann wendet sich das Lied wieder an den Verstorbenen: „Auf einem glücklichen Pfad eile du vorbei an den 2 vieräugigen scheckigen Hunden[2]), dem Geschlecht der *Saramâ*! Dann nahe dich den wohlwollenden Vätern, welche mit Yama schmausen.“ Die Freuden dieses zukünftigen Lebens werden so sinnlich dar-

---

[1]) Muir I, 163 ff.

[2]) Dem griechischen Kerberos entsprechen also in der indischen Mythologie 2 Hunde. Dieselben wandern auch unter den Menschen herum als Yamas Boten.

gestellt wie das muhammedanische Paradies. Es heisst z. B. Ath. V. IV, 34, 2: „Agni verzehre das Geschlechtsglied der Todten nicht! im Himmel haben sie Geschlechtsgenuss in Menge, wie die Gandharven und die Götter selbst." Es werden in einigen Stellen 3 Himmel unterschieden, von welchen die Väter den dritten und höchsten einnehmen. Die Abgeschiedenen schwelgen im Genuss des Sômatrankes mit den Göttern. *Agni* und *Sôma* werden hauptsächlich als die Götter angerufen, durch welche man zu den Freuden dieses zukünftigen Lebens erhoben werde, Agni, sofern der Leichnam verbrannt wurde, Sôma, sofern der Göttertrank Unsterblichkeit verlieh. „Verzehre den Todten nicht ganz", wird Agni angerufen (R.-V. X, 16.), „löse seine Haut oder seinen Leib nicht auf! Wenn du ihn gezeitigt hast, o Dschâtavêdas[1]), so sende ihn zu den Vätern! Wenn du ihn zeitigst, Dschâtavêdas, so geselle ihn den Vätern bei! Wenn er in diesen Lebenszustand kommt, wird er die Freude der Götter geniessen. Lass sein Auge in die Sonne gehen, seinen Athem zu dem Wind! Gehe in den Himmel und auf die Erde, je nach der Natur der einzelnen Theile, oder gehe in die Wasser, wenn sie dir angemessen sind! gehe in die Pflanzen mit deinen Gliedern"! Man könnte hier an die Seelenwanderung denken, allein es ist nicht eine persönliche Fortexistenz in einem einzelnen Naturgegenstand hier gemeint, sondern eine Auflösung der einzelnen Theile des menschlichen Leibes in die verwandten Naturgegenstände, wobei eine persönliche Fortexistenz der Seele nicht ausgeschlossen ist, wie die folgenden Verse desselben Liedes beweisen: „Was seinen ungeborenen Theil betrifft (d. h. die Seele, welche nicht diese irdische Natur an sich hat), so entzünde ihn mit deiner Hitze! gieb, dass deine Flamme und dein Glanz ihn anzünde! Mit diesen deinen Glück bringenden Erscheinungen geleite ihn in die Welt der Gerechten! Versammle ihn wieder zu den Vätern. O Agni, ihn, der da kommt, dir dargebracht mit Opfern! Lass ihn leben, lass ihn nahen seinen Ueberresten, lass ihn vereinigt werden mit seinem Leib, o Dschâtavêdas! Wenn ein schwarzer Vogel oder eine Ameise oder eine Schlange

---

[2]) Ein Beiname des Agni.

oder ein Raubthier einen Theil von dir gerissen hätte, so möge Agni dir alles das wiederherstellen, und Sôma, der in die Brahmanen eingegangen ist!"

Die göttliche Macht des *Feuers* in der Veda-Religion bietet offenbar den Schlüssel auch zum Verständniss des Unsterblichkeitsglaubens der alten Arier. Durch das Verbrennen des Leichnams wird der Mensch *geopfert* und kommt in die Region der Götter. Wenn schon im gewöhnlichen Opfer eine schöpferische Kraft liegt, warum sollte nicht durch das Verbrennen des menschlichen Leichnams [1]) etwas Neues geschaffen werden? Der Mensch kommt in die Region der Götter und wird ihrer Natur theilhaftig, bekommt also einen neuen Leib im Reich des Lichtes und der Gerechtigkeit. Es werden desshalb auch die verstorbenen Väter mit den Göttern manchmal angerufen und ihnen am Neumond Spenden dargebracht; der Unsterblichkeitsglaube hängt, wie bei so vielen Völkern, namentlich in Asien, mit dem *Ahnendienst* zusammen. Die *Bestrafung der Gottlosen* wird in den Veda-Liedern nur selten angedeutet. Die Feinde der Götter und ihrer Verehrer sollen in die unterste Finsterniss geworfen werden (R.-V. X, 152, 4. A V. VIII, 2, 24). Aber es können damit zunächst feindliche Völker oder persönliche Feinde gemeint sein. Das Schuldgefühl ist nicht so tief, dass auch bei den eigenen Volksgenossen und Familiengliedern mit strengem Massstab der Gerechtigkeit gemessen würde. Eine gewisse Furcht vor Yama's Weg macht sich aber trotz der Ausmalung der Freuden des zukünftigen Lebens in einigen Stellen geltend (R.-V. I, 38, 5. X, 97, 16.).

---

[1]) *Roth* sucht aus R.-V. X, 18 in der *Zeitschr. d. D. M. G.* 1854. S. 467 ff. zu beweisen, dass zur Zeit der Veda-Lieder das *Begräbniss* der Todten noch vorgekommen sei. Wenn wir diess auch als die frühere Sitte betrachten, so werden wir immerhin das Verbrennen der religiösen Anschauung der Vedas entsprechender finden. In dem genannten Liede wird die Wittwe des Verstorbenen angeredet: »Erheb dich nun, o Weib, zur Welt des Lebens! Dess Odem ist entflohen, bei dem du sitzest; der deine Hand einst fasste, dich begehrte, mit ihm ist deine Ehe jetzt vollendet.» Die Wittwe wird also nicht mit dem Verstorbenen verbrannt, sondern zur Rückkehr in dieses Leben aufgefordert. Von der Wittwenverbrennung findet sich überhaupt in den früheren Zeiten noch keine Spur.

§. 10. Kultus und Verfassung nach den Veda-Liedern.

In den Liedern findet man begreiflicher Weise nur Andeutungen über Kultus und Verfassung der ältesten indischen Religion, und durch den Mangel einer genaueren Kenntniss der äusseren Verhältnisse ist häufig das Verständniss der Lieder noch erschwert. Die Erklärungen der indischen Commentatoren aber sind mit Vorsicht zu gebrauchen, weil sie oft spätere Verhältnisse in die frühere Zeit hineintragen; doch wäre man ohne sie nicht so weit in der Erklärung der Lieder gekommen, als man jetzt ist.

Der Kultus scheint zunächst Sache der Familie gewesen zu sein. Von Tempeln findet sich noch keine Spur[1]). Man opferte in der freien Natur auf einem Grasplatz oder am häuslichen Herd. Agni konnte ja überall die Götter herbeirufen, wo ein Feuer loderte, und da wurde namentlich geklärte Butter hineingeworfen, die dem Agni eine besonders willkommene Speise zu sein schien. Ueber die Bereitung des Sômatrankes finden sich schon ausführlichere Vorschriften. Bei Mondlicht sollen die Sômastauden auf den Bergen gesammelt, mit der Wurzel ausgehoben, die Blätter abgetrennt und dann auf einem mit 2 Böcken bespannten Wagen ins Opferhaus gefahren werden. Zwischen Steinen werden sie ausgepresst und der so gewonnene Brei unter gewissen Gebeten und Gesängen „mit den 10 Schwestern“, d. h. mit den 10 Fingern durch ein Sieb, wahrscheinlich von Widderschweifen, getrieben; „er stürzt zur Milch so gewaltig wie der Stier zu den Kühen.“ Das klingende Fallen der goldgelben Tropfen in die metallene Schale ist dann das Brüllen des Stiers, das Wiehern der Falben des Indra, der „Lobgesang, dem sich das Lied des Sängers zugesellt“.[2])

Die Opfer wurden schon zur Zeit der Abfassung der Veda-Lieder so complicirt, dass weder Ein Priester noch ein Tag

---

[1]) Man hat bisher auch allgemein angenommen, dass in den Veda-Liedern sich keine Spur von Götterbildern finde. Diess wird neuerdings bestritten von *Bollensen* in der Zeitschr. d. D. M. G. 1868. S. 587 ff. vgl. Muir V, p. 453.

[2]) Duncker S. 29 f.

dazu ausreichte. „Zuerst hatte man die zum Opfer nöthigen 3 heiligen Feuer zu gründen; so wurde man ein *Agnihôtri*, d. h. einer, der das täglich vorgeschriebene Feueropfer bringt, wie die Anhänger der alten vedischen Religion jetzt noch in Indien heissen. Nun folgen die *Neumonds- und Vollmondsopfer*, bei denen noch 4 Priester genügen (3 Hauptpriester und ein Assistent). Zum glücklichen Erfolg war aber noch ein grosses *Sômaopfer*, dessen Vollziehung wenigstens 5 Tage in Anspruch nimmt, und 16 Priester erfordert, nothwendig. Ja wer der Erreichung seines Wunsches ganz sicher sein wollte, that wohl, einen ganzen *Cyclus von 7 Sômaopfern* (das Dschyotischtôma) zu bringen. Für die Kschatriyas gab es noch besondere Opfer wie das *Açvamêdha* (Pferdeopfer), das *Râdschasûya* (das mit der Königsweihe verbundene Opfer). Das Pferdeopfer war das allerkospieligste, da der König zu demselben Brahmanen von allen Theilen Indiens einzuladen und sie mit Geschenken zu bedenken hatte" (Haug, Brahma und die Brahmanen S. 20).[1]

Dass die alten Hindus auch *Menschenopfer* dargebracht haben, wird von *Colebrooke* bestritten, von den neueren deutschen Forschern aber ziemlich allgemein angenommen. *Weber*

---

[1]) Die in bestimmten Zeiten, Mondsphasen und dgl. wiederkehrenden Opfer machten auch *astronomische Beobachtungen* nöthig. In mehreren Veda-Stellen ist von den *Nakschatras*, den sogenannten Mondhäusern die Rede, und unter den Vedânga-Schriften findet sich ein Kalender, um die für die Opfer passenden Zeiten zu berechnen, das *Dschyôtischam*. Nach den hier angegebenen astronomischen Cyklen hätten die Hindus schon um 1181 oder mindestens 1126 v. Chr. ihre astronomische Rechnung angefangen. *Weber* hat zwar früher (*Ueber den Vedakalender Namens Jyotisham* S. 14) angenommen, die Rechnung sei aus Babylon importirt, weil die hier vorliegende Angabe über die Dauer des längsten Tages nur auf die äusserste nordwestliche Ecke Indiens zur Noth passe. Allein in neuester Zeit nehmen die meisten Gelehrten den indischen Ursprung der Nakschatra an, auch Weber selbst (Indische Studien IX, S. 432, Lassen I, 980). Ob damit, wie *Haug* annimmt, die Grundzüge des ganzen Opferrituals, welches in den Brâhmana-Schriften niedergelegt ist, bis in das 12. Jahrhundert v. Chr. zurückgeführt werden dürfen, das ist eine andere Frage. (That by that time the whole ritual in its main features as laid down in the Brâhmanas was complete.« Haug, Aitarêya Brâhmanam I, Introduction p. 47).

hat sich eingehender darüber ausgesprochen in einem Artikel „*Ueber Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit*" (Zeitschr. der D. M. G. 1864 S. 262 ff. Indische Streifen I. S. 54 ff.). Im Çatapatha-Brâhmana heisst es: die Götter nahmen Anfangs den Menschen (*puruscha*) als Opferthier. Da wich von ihm der *Mêdha* (die Opferfähigkeit) und gieng in das Ross. Sie nahmen das Ross; da entwich auch diesem der Mêdha und gieng in das Rind u. s. f. bis zu Reis und Gerste, die nun im Opferkuchen die Hauptbestandtheile des Thieres enthalten sollen. Allein es ist mit dieser Stelle noch nicht bewiesen, dass wirklich Menschenopfer stattgefunden haben; das Wort *puruscha* steht hier offenbar mit Bezug auf das *Puruscha-Sûkta*, das keine Darbringung eines wirklichen einzelnen Menschen enthält, das aber allerdings je nach den Verhältnissen auf Menschenopfer gedeutet werden konnte. Von allen Stellen, welche Weber für das Bestehen von Menschenopfern anführt, ist keine ganz unwidersprechlich, denn er muss selbst zugeben, dass die ausführlichste Beschreibung desselben (Vâdschasanêyi-Sanhitâ XIII, 41 ff.) allegorisch zu verstehen sei. Wenn auch zu der Zeit, da die Brâhmanas verfasst wurden, Menschenopfer vorgekommen sind, so ist der *arische* Ursprung derselben noch nicht bewiesen[1]. Wenn nicht deutliche geschichtliche Zeugnisse uns eines andern belehren, müssen wir doch sagen: der theologische Charakter der Veda-Religion stimmt noch weniger zu der Existenz von Menschenopfern als der des eigentlichen Brahmanismus, denn es ist in den Veda-Liedern eine heitere Lebensanschauung vorherrschend und es fehlt eine tiefere Sündenerkenntniss; oder wenn man beim Menschenopfer nicht auf eine tiefere Sündenerkenntniss schliessen darf, so rührt es vom blutdürstigen Sinn der Völker her, aber auch dieser Sinn lässt sich in den Veda-Liedern nicht nachweisen.

Vergleichen wir den *Charakter der Veda-Opfer im All-*

---

[1]) Ein Abscheu der Arier gegen das Menschenopfer spricht sich namentlich im Mahâbhârata, Sabhâparva v. 864 f. (Muir IV p. 246) aus, wo ein König Dscharâsandha dem Çiva gefangene Könige schlachten will, und Krischna ihm ein solches Opfer als etwas Unerhörtes und dem Gott Missfälliges vorstellt.

gemeinen z. B. mit den israelitischen Opfern, so fehlt sowohl das Dankopfer als das Sühnopfer. Wir haben wohl einzelne Hymnen an Varuna gefunden, in welchen dieser Gott um Vergebung der Sünden gebeten wird. Allein im Opferkultus tritt Varuna zurück hinter Indra und Agni; dem Menschen steht kein Gott gegenüber, der dem Opfernden mit freiem persönlichen Willen geben oder nicht geben oder noch nicht geben könnte, sondern ein pünktlich vollzogenes Opfer *muss* nach dem Glauben der Hindus seine Wirkung thun. „Opfer und Cultus erscheinen wie ein *Vertrag*, welchen Mensch und Gottheit mit einander schliessen, und in welchem beide gewissermassen als *gleichberechtigte* Parteien gegenübertreten, um ihre beiderseitigen Gaben auszutauschen. Der Mensch speist und tränkt die hungrigen und durstigen Götter, „füllt ihnen den Bauch", berauscht sie zum Ueberfluss mit seinem Somatranke, damit sie auch ihrerseits ihre Schuldigkeit thun und seine Wünsche erfüllen, ja er ringt im Gebete förmlich mit ihnen und kann sie allenfalls zu seinem Willen zwingen" (*Köppen*, Die Religion des Buddha I S. 9). Wenn also nach einem Opfer die Erfüllung der Bitte nicht eintritt, so ist irgend ein Fehler im Ceremoniell vorgekommen und es muss wiederholt werden, oder es ist überhaupt für diesen Fall nicht genügend, aber die Erfüllung der Bitte ist *keine Gnade* von Seiten der Götter, sondern eine *vertragsmässige Pflicht*. Das Volk Israel steht zwar auch mit seinem Gott in einem Bundesverhältniss, aber sein ganzer Kultus ist getragen von dem Bewusstsein, dass Gott aus Gnaden dieses Volk erwählt habe, um mit ihm den Bund zu schliessen, und dass das Volk seinen Verpflichtungen nicht nachgekommen, während Gott es immer mit Wohlthaten überschüttet und es mit grosser Langmuth getragen habe. Der pantheistische Standpunkt der indischen Religion dagegen bringt es mit sich, dass die Götter ebenso von den Menschen erwählt und abhängig sind, wie die Menschen von den Göttern. Wenn auch der Mensch nicht alle Forderungen des Vertrags erfüllt hat, so kann er sie erfüllen und wird sie mit der Zeit erfüllen und darum auch die Götter zur vollständigen Erfüllung nöthigen.

Wie der Kultus zur Entstehungszeit der Veda-Lieder und

durch dieselben nach und nach seine festen Formen bekam, so auch die religiöse *Verfassung* der indischen Arier. Die Dichter der Veda-Lieder sind nicht alle von priesterlichem Geschlecht. Die spätere Zeit konnte das nicht mehr begreifen, wie einem Menschen, der nicht zur Brahmanenkaste gehörte, ein zum Opfer gehöriges Lied eingegeben worden sei, und so entstand wahrscheinlich die Sage, dass der König Viçvâmitra zum Brahmanen erhoben worden sei, denn eine Reihe von Hymnen, auch die berühmte Gâyatrî stammt von ihm. Der Name *Rischi*, mit welchem die alten Dichter und Sänger benannt werden, bezeichnet also nicht nothwendig einen Priester, ebenso wenig die Namen *Kavi* (Weiser, Dichter), *Muni* (Ascet) etc. Der Rischi entspricht eher dem alttestamentlichen Propheten, denn es wird einerseits auf seine göttliche Inspiration, andrerseits auf seine grosse Frömmigkeit ein besonderer Werth gelegt, und die alten Rischis: *Manu, die Angiras, Vasischtha, Viçvâmitra* etc. erscheinen schon in den späteren Hymnen als gefeierte Heilige, andrerseits werden selbst *Götter*, wie Indra und Agni, *Rischis genannt* (R.-V. VIII, 16, 7. III, 21, 3. vgl. Muir III p. 147.), sofern sie andere Götter herbeirufen.

Ist somit die *Dichtung der Opfergesänge* wenigstens in der ersten Zeit *nicht an einen besonderen Stand gebunden*, so werden wir doch mit *Haug* (Brahma und die Brahmanen S. 9.) zugestehen, dass die *Brahmanen* „schon in der ältesten Zeit eine den übrigen Ständen gegenüberstehende, bereits ziemlich abgeschlossene Kaste gebildet haben, in die ein nicht darin Geborener nur sehr schwer Aufnahme finden konnte.“ Immerhin müssen wir unterscheiden zwischen *Priesterstand* und *Priesterkaste*. Wenn es z. B. R.-V. IV, 50, 8. 9. heisst: „Vor *dem* Könige beugen sich die Völker, dem ein Brahmân voranschreitet; dem König helfen die Götter, der dem Hülfe suchenden Brahmân Schätze spendet,“ — so ist damit bewiesen, dass die besondere Art von Priestern, welche in den Veda-Liedern Brahmân[1]) genannt werden, mit ihrer göttlichen Inspiration die

---

[1]) *Brahmâ*, noch zu unterscheiden von *Brâhmana* = einem Brahmân gehörig, Sohn eines Brahmân. Letzteres Wort kommt auch im Rig-Veda vor, ausser dem Puruscha-Sûkta in dem Lied R.-V. VII, 103, wo die Frösche

Könige zu beherrschen suchten, aber dass dieses Priesterthum *erblich* war, ist daraus nicht ersichtlich. Doch ist es nach der Analogie anderer Völker und nach der späteren indischen Sitte nicht unwahrscheinlich. Allein auch mit der Erblichkeit des Priesterthums ist die spätere *Absonderung* der Kasten noch nicht in die älteste Zeit zurückgeführt, sondern nur bis in die Zeit des Puruscha-Sûkta. Die späteren indischen Begriffe von *Rein und Unrein* müssten gewiss in den Liedern ganz anders hervortreten, wenn von Anfang an das eigentliche Kastensystem bestanden hätte. Ausser dem Puruscha-Sûkta sind es nur zwei Stellen in den Veda-Sanhitâs, welche das spätere Verhältniss der vier Kasten voraussetzen (Taitt.-Sanh. VII, 1, 1, 4 ff. und Vâdschas-Sanh. XIV, 28 ff., vgl. Muir I, 15 ff.)

Wir haben schon berührt, dass das Wort Brahmân als Masculinum in den Veda-Liedern eine besondere Art von Priestern bezeichnet. Man brauchte nämlich zu jedem feierlichen Opfer einen *Hôtri,* einen *Adhvaryu* und einen *Brahmân.* Der *Hôtri,* d. h. Rufer, hatte theils ganze Lieder des Rig-Veda *(sûkta),* theils einzelne Verse desselben *(rik),* theils ganze Litaneien zu recitiren [2]; der *Adhvaryu,* d. h. Opferkoch, hatte alle Handarbeit beim Opfer, wie das Schüren des Feuers, das Kochen der Opferspeisen, die Bereitung des Sôma zu besorgen, die Opfergaben (Reiskuchen, Butter, Fleisch, Sômasaft u. s. w.) in das Feuer zu werfen und die Opfersprüche (*yadschus,* deren Sammlung der Yadschur-Veda ist) herzusagen. „Zu diesen beiden kommt noch der *Brahmân,* dessen einziges Geschäft darin besteht, über den regelrechten Gang der Ceremonien zu wachen, jeden bei der Recitation oder der Handlung selbst begangenen Irrthum zu bemerken und die verderblichen Wirkungen desselben durch ein Sühnopfer wegzuschaffen“ (Haug a. a. O. S.

als Regenboten verglichen werden mit den Brahmanen, welche den Sômasaft dem Indra darbringen und bei der Vorbereitung auf ihre Ceremonien geschwiegen haben, nun aber beim nächtlichen Sômafest »durch ihre rings umher erklingenden Stimmen anzeigen, dass die Kufe mit Sôma gefüllt ist wie ein Teich«. Vgl. Haug, S. 12. 40.

[2]) Nach den gewöhnlichen Angaben der Brâhmana-Schriften wären nicht bloss drei, sondern vier Priester zu einem feierlichen Opfer erforderlich, das Singen wäre Sache des *Udgâtri*, das Sprechen des Hôtri.

10.)[1]. Brahmân wäre also der Oberpriester, der im Besitze der Weisheit und Kraft ist, welche die Götter zur Erfüllung der Bitten zwingen kann, und Brâhmanas seine Nachkommen.

Dass diese Brâhmanas in der indischen Religion zu *Göttern der Erde* geworden sind, erkennen wir nun als eine nothwendige Folge des *Pantheismus* in den Veda-Liedern. Denn der Pantheismus hat keinen persönlichen Gott. Wir werden zwar nicht läugnen können, dass die alten Hindus unter ihrem Indra, Rudra, Savitri u. s. f. persönliche Wesen sich vorgestellt haben; allein diese persönlichen Wesen, wie auch die in die Götterwelt aufgenommenen Verstorbenen sind doch gleichsam nur auf einer höheren Stufe des Geschaffenen, etwa wie Adeliche den Bürgerlichen oder Engel den Menschen gegenüberstehen, oder sind die Götter nur Producte der menschlichen Religiosität, dichterische Personificationen, die man kaum jemals für wirkliche Personen gehalten hat: jedenfalls weiss der Mensch *kein persönliches Wesen in einer unsichtbaren Welt,* von welchem er sich *schlechthin abhängig* fühlte. Was wird die Folge davon sein? — Entweder führt dieser Pantheismus zur *Auflösung der Religion,* denn die Abhängigkeit des Einzelnen von der Gesammtheit oder vom All kann wohl in *einigen* höher gebildeten und tiefer fühlenden Menschen als wirklich religiöses Gefühl fortwirken und sie zu sittlichem und religiösem Handeln antreiben, aber eine *Volksreligion* lässt sich damit nicht halten: wenn Gott nur im Menschengeist zum Selbstbewusstsein kommt, so wird die grosse Mehrzahl der einzelnen Menschen ihrer Freiheit gegenüber der Aussenwelt bewusst dem Trieb des natürlichen Menschen folgen und ihre *eigene Autorität*

[1]) Haug bestreitet dabei die bisher verbreitete Ansicht, dass das Wort Brahmân »Beter« heisse, denn das Beten sei Sache des Hôtri, er kommt vielmehr von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes *brih* (wachsen) unter Vergleichung des entsprechenden Zendwortes *Baresman* auf den Gedanken, dass Brahman als Neutrum im Sanskrit auch die Bedeutung »*Spross*« gehabt und einen Büschel von Kuçagras bezeichnet habe, der beim Sômaopfer herumgeboten worden sei, um die Allgegenwart des Brahma zu versinnbildlichen. Das Neutrum Brahma habe dann weiter die Mittel zum Gedeihen und Wachsthum bezeichnet, und das seien Opfergaben, heilige Lieder, Gesänge und Sprüche, und endlich die Triebkraft der ganzen Natur, das höchste Wesen, das schlechthin Absolute.

geltend machen. Oder tritt der andere Fall ein: führt der Pantheismus nicht zur Auflösung einer Volksreligion, so wird er eine *menschliche Autorität*, die Autorität des Priesterthums *befestigen: die Priester werden zu Göttern der Erde.* Denn eine *persönliche Autorität,* eine persönliche Lebens- und Liebesgemeinschaft *sucht der religiöse Mensch.* Findet er sie nicht in der unsichtbaren Welt, so nimmt er sie desto eher in der sichtbaren Welt an um einen festen Halt zu gewinnen. Der zweite Fall ist in der indischen Religion eingetreten, denn das indische Volk war zu religiös um durch den Pantheismus seine Religion auflösen zu lassen: *das brahmanische Kastensystem* ist die Folge des *Pantheismus* in den Veda-Liedern, und wenn in unsern Tagen dieses Kastensystem seiner Auflösung entgegengeht, so wird auch entweder die Hindu-Religion als wirkliche Volksreligion ihrem Ende nahe sein, oder es muss eine neue Menschenknechtschaft, eine neue Art von Kastensystem daraus hervorgehen.

Zweiter Abschnitt.

Der ältere Brahmanismus.

---

§ 11. Die Ausbreitung der arischen Religion über Vorder-Indien.

Die Arier hatten die weite, fruchtbare, aber heisse Tiefebene des Ganges schon seit einiger Zeit eingenommen, als die letzten Hymnen des Rig-Veda gedichtet wurden. Aber wie das Volk Israel zur Zeit der Richter noch Jahrhunderte lang um seine Selbstständigkeit und um den Besitz des Landes zu kämpfen hatte, so haben wir in den grossen Heldengedichten Mahâbhârata und Râmâyana die Spuren davon, dass auch für die Arier die ersten Jahrhunderte nach der Besitznahme von Indien Jahrhunderte des Kampfes gewesen sind; es war die Zeit der *Heroen*. Und wie bei andern Völkern, so haben auch bei den indischen Ariern die verschiedenen Stämme unter einander häufig gekämpft, bis die kleinen Gebiete der patriarchalischen Zeit sich zu grösseren Reichen krystallisirten. Zu einem *Weltreich* haben es die Hindus *nie gebracht*, auch die Geschlechter der *Kurus* und *Pandus*, deren Kämpfe das Mahâbhârata beschreibt, haben nicht alle indischen Arier unter ihrem Scepter vereinigt; der grosse *Râma* ist bis nach Ceylon vorgedrungen, aber eine Dynastie, welche die ganze Halbinsel beherrschte,

scheint auch er nicht gegründet zu haben. Und dennoch sehen wir in den späteren Jahrhunderten die arische Kultur bis an die Südspitze der Halbinsel verbreitet. Wie ist das zugegangen? Wir haben auch über diese Zeit durchaus keine glaubwürdige Geschichte, aber von der Macht, welche die *Religion* auf das Hindu-Volk ausübte, bekommen wir einen Eindruck, wenn wir lesen, wie die streitbaren Helden ihre Burgen und Waffen verliessen, um in der Einsamkeit des Waldes ein Leben der Entsagung zu führen und als Heilige verehrt zu werden. Auf diesem *friedlichen Wege* scheint der Brahmanismus die *dunkelfarbigen Urbewohner* wenigstens theilweise für sich gewonnen zu haben, wenngleich Kämpfe mit den Waffen da und dort neben her gingen. Auf diese Weise hat auch später der Buddhismus seine Eroberungen gemacht, und so werden wir uns die *Einsiedeleien* als *Missionsposten der arischen Religion und Kultur* denken müssen. Im Râmâyana wird als ein solcher Apostel des Brahmanismus im Süden namentlich *Agastya* bezeichnet. Er wohnt allein, aber in der Nähe seines Bruders und anderer Einsiedler, die zusammen einen Kreis (*mandala*) bilden. „Von diesem Mann, heisst es, der aus Liebe Heiliges gewirkt hat, nachdem er zum Heil der Menschen den Tod gefesselt hatte, wurde die südliche Weltgegend zugänglich gemacht; durch seine Macht wird diese Südgegend von den Râkschasen mit Furcht angesehen, nicht mehr besessen. Seitdem von ihm diese Gegend eingenommen worden, sind die Nachtwandler besänftigt und ohne Feindschaft; unter dem Namen dieses Heiligen wird die Südgegend in den drei Welten gepriesen als eine verehrte, der sich die grausamen Wesen nicht zu nahen wagen“ (Râm. XI, 80—84; vgl. Lassen I, 695.). Nach der Darstellung des Râmâyana wäre der Süden von Indien nur von bösen Geistern und wilden Thieren bewohnt gewesen, als die ersten arischen Einsiedler hinkamen, aber wir werden darunter die Urbewohner verstehen müssen. Agastya zeigt dem aus seiner Heimat verbannten grossen *Râma* den Weg nach dem Süden und fordert ihn auf, dort die Einsiedler zu beschützen. So scheint die *politische Herrschaft* über einzelne Gegenden des Südens erst *um der brahmanischen Missionsstationen willen* gegründet worden zu sein, und bei der Stellung der Brahmanenkaste ist das gar

nicht unwahrscheinlich. Wenn nun Râma einen vertriebenen Affenkönig in sein Reich wieder einsetzt und dafür die Affen unter Hanumân ihm eine Brücke über die Meerenge nach Ceylon bauen, damit er dort seine geraubte Gattin dem Riesenkönig Râvana wieder entreisse, so haben wir darin ohne Zweifel eine Andeutung dafür, dass *ein Theil der Urbewohner* des südlichen Indiens *sich mit den eindringenden Ariern verbunden* und ihnen zum Sieg verholfen hat.

Im Mahâbhârata sehen wir die arische Religion und Kultur schon weiter nach dem Süden vorgedrungen als im Râmâyana. Auf der Westküste ist *Gôkarna* ein Handelsplatz und Heiligthum des Çiva, zu welchem gewallfahrtet wird; an der Ostküste reicht der Einfluss der Arier über die Mündung des Gôdâvary hinaus. An den Flüssen Gôdâvary und Narmada (Nerbudda) sind zahlreiche Einsiedeleien und heilige Badeplätze *(tîrtha)*. Weiter südlich ist noch ein Gebiet, das der Mahîschika, welches zwar Brahmanen und ihre Götterverehrung angenommen hat, aber noch eigenthümliche dekhanische Sitten bewahrt [1]). Wo man dasselbe zu suchen hat, lässt sich nicht mit Sicherheit angeben. Die Völker des südlichsten Dekhans und Ceylons sind in Verkehr mit den Bewohnern des Nordens getreten und durch die Erzeugnisse ihrer Länder ihnen bekannt geworden [2]). Der Verkehr *zur See* scheint frühzeitig stattgefunden zu haben, denn wenn die Açvin in den Veda-Liedern als Beschützer der Schifffahrt gepriesen werden, so setzt das voraus, dass die Arier, noch ehe sie das Dekhan für ihre Religion gewonnen hatten, auf der See fuhren. Wenn unter dem *Ophir* der Bibel, wie Lassen annimmt, *Abhîra* an der Indusmündung zu verstehen ist [3]), so deutet auch diess auf einen frühzeitigen Verkehr zur See, denn das Sandelholz, welches diese Schiffe mitbrachten, wächst im nördlichen Indien nicht,

---

[1]) Lassen I, 681 ff.

[2]) S. 690.

[3]) Die in neuerer Zeit durch manche Zeitungen verbreitete Angabe, dass *K. Mauch* das Goldland *Ophir* in *Südafrika* entdeckt habe, ist bis jetzt nicht mit solchen Zeugnissen begründet wie Lassens Entscheidung für Indien, denn abgesehen von der Sprache ist doch der Handel des Alterthums mit Indien in viel grösserer Ausdehnung constatirt als mit Südafrika.

sondern auf der Malabarküste, und der hebräische Name für dasselbe: „*algumim*" scheint aus der dekhanischen Aussprache des Sanskritwortes *valgu,* wie auch „*tukhiim*" (Pfauen) aus der dekhanischen Aussprache des Wortes *çikhi* hervorgegangen zu sein, *koph* (Affe) aus dem Sanskritwort *kapi*[1]). So konnte es auch geschehen, dass weit im Süden von Indien ein Reich sich mit den Ariern verband, während das Innere des Dekhan noch feindlich war. Es wird nämlich im Mahâbhârata erwähnt, dass auch der König der *Pândya* und die *Sinhala* am grossen Kampfe theilnehmen und dem Pândava-Könige bei seinem Krönungsopfer Geschenke bringen[2]). Dieses Pândya-Reich haben wir ganz im Süden zu suchen. Seine Hauptstadt *Mathurâ* (Madura) hat denselben Namen wie die Geburtsstadt des Krischna im Norden an der Yamunâ; das Pândya-Reich ist nach der späteren südindischen Sage von den Pândava aus dem Norden gestiftet, worauf sich auch eine Stelle des griechischen Berichterstatters über Indien, Megasthenes, beziehen lässt[3]). Die einheimische Sage von *Malabar* oder Kêrala knüpft die Entstehung dieses Landes an den älteren Râma (*Paraçu-Râma,* der Beil-Râma). Als dieser die Kschatriyas, die Unterdrücker der Brahmanen, ausgerottet und die Erde den Brahmanen geschenkt hatte, wurde ihm von dem frommen Kaçyapa bedeutet, es schicke sich kaum für einen König, auf weggeschenktem Boden zu wohnen. Nun brachte er es durch Büssungen dahin, dass der Meeresgott Varuna ihm so viel Land zum Wohnplatz zusagte, als der Wurf seines Schlachtbeils umfasse. Er warf dasselbe von Kanya Kumâri (Kap Komorin) bis nach Gôkarna, das Meer wich zurück, und es bildete sich Paraçu-Râmas Land, das nun mit arischen Brahmanen bevölkert wurde. Die Malabaren versetzen diese Entstehung ihres Landes um 1176 v. Chr., d. h. in den Anfang der tausendjährigen Cyklen der indischen Astronomie[4]). Im *Tulu-Land* wird diese Sage in der Weise weiter gesponnen, dass Paraçu-Râma, wie er vom Gebirge herabstieg an das Meeresufer, hier Fischer gefunden habe,

---

[1]) Lassen I, 651.
[2]) S. 653.
[3]) Lassen I, 796 f.
[4]) Lassen I, 649. Irion, Malabar, S. 6.

welche ihre Netze ausbreiteten. Er trat unter sie, zerriss ihre Netze, hängte ihnen davon die heilige Schnur um, weihte sie zu Priestern des Landes und versprach ihnen beim Abschied seinen Schutz in allen Nöthen. Als sie nach einiger Zeit an der Wahrheit seines Wortes zweifelten, erschien er wieder plötzlich in ihrer Mitte und sprach wegen ihres Unglaubens einen Fluch über sie aus, dass sie hinfort ungeehrt sein, sich mit halbem Tuch kleiden und von Reis, der den Tag zuvor gekocht worden, sich nähren sollen. Diess sind die *Tulu-Brahmanen,* welche an ihrer dunkeln Hautfarbe und spärlicheren Kleidung als nicht-arischen Stammes kenntlich sind und die Gewohnheit haben, ihren Reis am Vorabend zu kochen. *Mögling*[1]) hält sie für das vorbrahmanische Priestergeschlecht dieser Gegend, das in den brahmanischen Lebenskreis aufgenommen worden sei, wie auch die sogenannten *Kaveri-Brahmanen* im Kurgland. Ob diese Aufnahme schon bei dem ersten Eindringen der arischen Religion oder erst im Kampf des Brahmanismus gegen den Buddhismus geschehen ist, dafür fehlen uns die Anhaltspunkte. Jedenfalls sehen wir dabei, dass der Brahmanismus auch zuweilen sich mehr an die Gewohnheiten der unterworfenen Völker accommodirte, als man aus dem strengen Kastensystem schliessen sollte.

Wir finden im Mahâbhârata die Spuren davon, dass selbst in alt-arischen Gegenden religiöse Gebräuche, welche mit dem Fetischismus mehr Aehnlichkeit haben als mit der Veda-Religion, auch von Königen in Anwesenheit von Brahmanen verrichtet wurden. Es ist diess der *Schlangendienst.* Am oberen Indus und in Kaschmir war derselbe noch zu Alexanders Zeiten verbreitet, und in früherer Zeit soll der Pandu-König Parîkschit an dem Biss des Schlangenkönigs Takschaka gestorben sein. Darauf habe sein Sohn Dschanamêdschaya die Stadt Takschaçilâ (die bei Alexanders Zug unter dem Namen Taxila vorkommt) erobert und dort das Schlangenopfer verrichtet, bei welchem Vaiçampâyana während der Pausen der Opferhandlungen das Mahâbhârata, wie er es von Vyâsa vernommen hatte, vortrug[2]).

---

[1]) Mögling u. Weitbrecht, das Kurgland, S. 83.
[2]) Mahâbh. I, 3, 661 ff. I, 51, 2015 ff. Lassen I, 856.

In dieser Zeit der wilden Gährung mögen auch beim arischen Volk *Menschenopfer* vorgekommen sein; aber damit ist noch nicht bewiesen, dass sie eine alte Gewohnheit dieses Volkes gewesen seien.

§ 12. Das Kastensystem.

Unter den äusseren Verhältnissen, in welchen die indische Religion ihre zweite Entwicklungsperiode durchlief, nimmt das *Kastensystem* eine so hervorragende Stelle ein, dass wir am besten sogleich auf dasselbe eingehen.

Um die Entstehung des Kastensystems in der menschlichen Gesellschaft überhaupt uns klar zu machen, unterscheiden wir mit M. Müller[1]) zwischen *ethnographischer, politischer* und *professioneller* Kaste. Alle drei Arten haben in Indien zur Entstehung des jetzigen Kastensystems zusammengewirkt.

Wenn ein Volk in die Wohnsitze eines andern eindringt und dasselbe unterwirft, so bildet sich gewöhnlich kein freundliches Verhältniss, wenigstens für den Anfang; die Angehörigen der zwei verschiedenen Völker werden nicht gerne zusammen essen und noch weniger zusammen heirathen. Wenn nun vollends die zwei Völker von verschiedener Hautfarbe sind, so wird die dunklere Farbe von der helleren unterdrückt, und wenn sie längst eine und dieselbe Sprache reden, kann doch der Weisse sich nicht entschliessen den dunkleren Nachbar als ebenbürtig zu begrüssen. So ist erklärt, wie die Arier, als sie in das Gangesland kamen, die früheren Bewohner desselben, die *Çûdras,* niemals für ebenbürtig hielten; es ist diess die *ethnologische* Kaste[2]).

Woher kommt nun aber innerhalb des arischen Volkes die gegenseitige Absonderung von Brahmanen, Kschatriyas und Vaiçyas? und woher kommt es, dass die Priester anerkanntermassen selbst über den Königen stehen? — Bei den alten Römern haben sich Patricier und Plebejer Jahrhunderte lang um

---

[1]) M. Müller, Essays II, 285.

[2]) Der Sanskritname für Kaste, *varna*, bezeichnet ursprünglich *Farbe*, und es kommt R.-V. III, 34, 9 dieses Wort für das ganze arische Volk vor: »Die Dasyus vernichtend beschützt Indra die arische Farbe.«

die Herrschaft oder Gleichberechtigung im Staate gestritten und kein Patricier hätte einem Plebejer seine Tochter zur Frau gegeben. Ja fast bei allen Völkern findet sich dieser Gegensatz des Adels und der Bürgerlichen, und auf diesen müssen wir in Indien den Unterschied zwischen Kschatriya und Vaiçya zurückführen; es ist die *politische* Kaste. Die Priesterschaft hat sich nicht bei allen, aber bei vielen Völkern mit dem Adel um das politische Uebergewicht gestritten. In Indien und Aegypten, ja auch im Volk Israel, ist das Priesterthum an ein bestimmtes Geschlecht gebunden, und es hat Kämpfe gekostet, bis die Stellung desselben allgemein anerkannt war. Wenn nun aber die *Priesterschaft* eine *bevorzugte* Stellung erworben hat, so wird der Unterschied der Stände überhaupt und das Verhältniss des Volks zu den Nachbarvölkern nicht nur den Charakter der persönlichen Abneigung, sondern weit mehr einen *religiösen* Charakter bekommen. Die Begriffe „*Rein und Unrein*" in religiösem Sinn werden in das gesellige Leben immer tiefer eingreifen. Die Brahmanenkaste hat die erste Stelle im indischen Volke gewonnen, und wir haben es aus dem Pantheismus der Veda-Lieder und aus dem religiösen Sinn des indischen Volkes erklärt, dass die Brahmanen zu Göttern der Erde geworden sind, weil im Jenseits keine imponirenden Persönlichkeiten sich darboten, auf welche der *Glaube* sich hätte stützen können. Nun werden wir annehmen müssen, dass das Beispiel der Brahmanen *ansteckend auf die andern Stände* gewirkt habe, so dass auch diese die unter ihnen Stehenden im Bewusstsein ihrer eigenen religiösen Reinheit und Zusammengehörigkeit *ausschlossen*, und schon im Puruscha-Sûkta (R.-V. X, 90.) der Brahmane aus dem Mund, der Râdschanya aus den Armen, der Vaiçya aus den Lenden, der Çûdra aus den Füssen des geopferten Idealmenschen hervorgeht. Diese Sonderung der vier Kasten bei der Schöpfung trägt Manu's Gesetzbuch (I, 31) auf den Gott Brahmâ über: die Brahmanen gehen aus Brahmâs Mund hervor u. s. f.

Hätte sich das Kastensystem in Indien nur bis auf diesen Punkt entwickelt, so wäre es wohl keine so drückende Fessel für das ganze Volksleben geworden; denn eine gewisse gegenseitige Abschliessung der Stände findet sich auch anderswo

und hat sich bis in unsre modern-europäische Gesellschaft herein erhalten. Selbst der religiöse Anstrich dieser Abschliessung hätte nicht so verderblich wirken können, denn der grosse Umfang der einzelnen Kasten hätte noch genug freie Bewegung und Entfaltung der verschiedenen Gaben gelassen. Allein wie die 33 Veda-Götter in Wirklichkeit nicht ausfindig zu machen sind, so kann man zweifelhaft sein, *ob die vier indischen Kasten*, die allerdings in den indischen Schriften und in den europäischen Geographie- und Geschichtsbüchern oft genug aufgezählt werden, *wirklich einmal neben einander existirt haben*, d. h. ob es nicht zur Zeit der strengen Scheidung schon *mehr* gewesen seien. Jedenfalls muss das indische Volk *bald nach der Unterwerfung der Çûdras* unter die Arier im Gangesland *in mehr als vier streng gesonderte Bestandtheile* zerfallen sein. *Manu's Gesetzbuch*, die *magna charta* des indischen Kastensystems, zählt nämlich neben den *vier Hauptkasten* noch *sechszehn gemischte Kasten* auf, welche durch Zwischenheirathen entstanden sein sollen, aber zum Theil die Namen von dunkelfarbigen Volksstämmen sind, und diese sollen wieder durch Zwischenheirathen eine lange Reihe neuer gemischter Kasten hervorgebracht haben[1]). Darin haben wir die Spuren einerseits von einem *professionellen* Kastensystem, andrerseits von einer *Ausdehnung des Kastensystems über alle den Ariern bekannte Völker in Indien.* Beide Beziehungen sind wichtig für die Geschichte des neueren Brahmanismus. Wenn z. B. Manu den Sohn eines Brahmanen und einer Vaiçya-Frau Vaidya nennt, so bezeichnet das einen Arzt. Damit will aber Manu offenbar nur die schon bestehende Kaste der Aerzte auf die alten Kasten zurückführen. Die Mehrzahl dieser sogenannten Mischkasten sind Namen von einzelnen Berufsarten und Gewerben; einige haben auch Namen von Städten und Ländern, wo gewisse Gewerbe in besonderem Ansehen standen, z. B. die Kaste der Sänger, welche Manu aus der Verbindung eines Vaiçya mit einer Kschatriya-Frau herleitet, heisst Mâgadhas, offenbar weil Magadha die Heimat vieler Sänger war; die Dienerinnen, welche den Damen aufwarteten, hiessen Vaidehas,

---

[1]) M. Müller, Essays II, 304.

von Videha, dem Athen Indiens[1]). Manu schätzt offenbar die einzelnen Berufsarten nach ihrer socialen Stellung und lässt sie demgemäss aus der Mischung von höheren oder niederen Kasten entstehen. So bringt er auch die den Ariern benachbarten oder in ihrem Gebiet befindlichen Urvölker in seinem System unter. Dadurch entstehen besonders die *unreinen Kasten,* die wir gewöhnlich unter dem Namen *Parias* zusammenfassen. Der griechische Geograph Ptolemäus nennt in Indien ein Volk der Κάνδαλοι, nach Manu aber ist ein *Tschandâla* der Sohn eines Çûdra und einer Brahmanenfrau, denn das Gesetzbuch geht von dem Grundsatz aus, dass guter Same auf schlechtem Boden zwar ausartet, aber doch noch leidliche Frucht bringt, dagegen schlechter Same auf gutem Boden zum schädlichsten Unkraut wird. Demnach gelten die Kinder von einem Vater aus höherer und einer Mutter aus niederer Kaste für besser als ihre Mutter und bilden eine Zwischenkaste, dagegen der Sohn eines Çûdra und einer Brahmanin, der Tschandâla, ist der allerverworfenste Mensch.

Die Çûdras sind also unter den dravidischen Stämmen immer noch der am höchsten geachtete, denn sie haben arische Sprache und Religion angenommen, während die Urvölker, sofern sie eine andere Sprache reden, *Nischâdas,* sofern sie aber sich vom brahmanischen Gesetz fern halten, *Dasyus* genannt werden[2]). In der älteren Zeit wurden die Çûdra zu den Opfern zugelassen, aber sie mussten ausserhalb der Opferstätte verweilen und man durfte während der Opferhandlung nicht mit ihnen sprechen[3]). Dass auch nichtbrahmanische Völker in Indien schon durch Manu in das Kastensystem registrirt wurden, das hat offenbar zur Ausbreitung des Kastensystems über die ganze Halbinsel den Anstoss gegeben, so dass die national-religiöse Eigenthümlichkeit Indiens weiter reicht als die arischen Sprachen.

Hören wir nun die Bestimmungen Manu's über die vier Kasten, so ist das Erbtheil der *Brahmanen* Weisheit, Tugend und Heiligkeit, das der *Kschatriyas* Stärke und Macht, das der

---

[1]) M. Müller a. a. O., S. 305. Lassen I, 777. 970.

[2]) Lassen I, 422. M. Müller a. a. O. 295.

[3]) Çatapatha-Brahmana I, 1, 3, 12. Weber, Indische Studien I, 33. Lassen I, 969.

Vaiçyas Reichthum, das der *Çûdras* Unterthänigkeit und Verachtung. Die erste Kaste soll den Veda lesen, ihn andern lehren, Opfer darbringen und die Opfer der andern leiten, Gaben verleihen und empfangen; die zweite das Volk beschützen, Wohlthätigkeit üben, Opfer darbringen, die h. Schriften lesen, aber nicht lehren, und die sinnlichen Begierden zähmen; die dritte soll für die Hausthiere sorgen, Almosen geben, opfern, die heil. Gebete erlernen, Handel treiben und den Acker bauen; die vierte hat nur Eine Pflicht: den höheren Kasten in Ehrerbietung zu dienen. Die drei ersten Kasten haben den gemeinsamen Vorzug vor den Çûdras, dass sie als *zweimal Geborene (dvidschas)* die heilige Schnur anlegen und die damit verbundenen Weihen empfangen, welche als eine zweite Geburt gelten. Sie dürfen die Vedas lesen und das heiligste aller Gebete, die Gâyatrî, täglich hersagen. Doch ist die heil. Schnur bei den drei Kasten nicht von gleichem Stoff: bei den Brahmanen aus drei Fäden Baumwolle, bei den Kschatriyas aus Hanf, bei den Vaiçyas aus Schafwolle. Der Brahmane trägt einen Gürtel aus Zuckerrohr und einen bis an die Haare reichenden Bambusstab, der Kschatriya einen Gürtel aus Bogensehnen und einen bis zur Stirne reichenden Bananenstab, der Vaiçya einen Gurt von Hanf und einen bis zur Nasenspitze reichenden Stab von Feigenholz[1]). Die Einweihung durch die heil. Schnur wird beim Brahmanen im achten, beim Kschatriya im eilften, beim Vaiçya im zwölften Lebensjahr vollzogen. Auch in Bezug auf das Strafrecht besteht der Unterschied, dass die niedrigeren Kasten für dasselbe Vergehen härter bestraft werden als die höheren. Die Heirath scheint nach den älteren Stücken des Gesetzbuchs noch nicht so beschränkt gewesen zu sein, dass ein Arier nicht auch eine Arierin von niedrigerer Kaste hätte zur Frau haben dürfen, aber nach den späteren Bestimmungen bei Manu gelten nur diejenigen für Kastengenossen, welche väterlicher- und mütterlicherseits von derselben Kaste stammen[2]).

---

[1]) Duncker, Gesch. der Arier, S. 168.

[2]) Die von der Leipziger lutherischen Mission häufig besprochene Frage, ob die Kaste eine nationale oder eine religiöse Einrichtung sei, kann wohl dahin beantwortet werden, dass sie zunächst national sei, d. h. dass dieses Kastensystem möglicherweise auch mit dem Glauben an andere Götter oder

Das Kastensystem ist natürlich nicht ohne Kämpfe so *geworden*, wie wir es in Manus Gesetzbuch vorfinden. Wir können uns denken, dass bei den Ariern wie bei andern Völkern Könige, Adel und Priester eine Zeit lang zusammengewirkt haben zur Unterdrückung des übrigen Volks. Dann aber haben sich die Priester erhoben und die erste Rangstufe beansprucht. Bei dem religiösen Sinn der Arier konnte ihr Einfluss schon bedeutend sein, noch ehe sie förmlich als die erste Kaste anerkannt waren. Wir haben schon in der Veda-Religion bemerkt, wie den Königen nur dann Glück verheissen wird, wenn sie die Priester gehörig in Ehren halten. Der *Purôhita*, d. h. der Hauspriester eines Râdscha, war gewöhnlich nicht bloss Beichtvater, sondern Kanzler oder der erste Minister des Königs. Es lässt sich denken, dass die Priester, indem sie die Königsweihe hatten, auch die Legitimität der Könige von ihrer Zustimmung abhängig machten. Das Amt des Purôhita scheint erblich geworden zu sein, wenigstens bei den Vasischthiden in Ayôdhya und bei den Gôtamas in Ma-

---

mit dem Glauben an einen einzigen Gott verbunden sein könnte. Allein das ist gar nicht die Hauptsache, sondern es fragt sich, ob es eine *gute* nationale Einrichtung oder ein *nationaler Krebsschaden* sei. Gerade wenn die Kaste eine *nationale* Einrichtung ist, so wird sie auch in der *christlichen* Kirche, da wo sie einmal zugelassen worden ist, *sich behaupten*, bis die ganze Nation eine andere geworden ist. M. Müller verwickelt sich in seinem sonst so klaren Essay über die Kaste in Widersprüche da, wo es sich um die jetzige Duldung des Kastensystems handelt, wenn er (S. 313) von der Regierung verlangt, sie sollte den kleinlichen Bestimmungen der Kaste keinerlei Concessionen machen, von den Missionaren dagegen sagt, sie seien nicht verpflichtet mit derselben Strenge zu handeln, denn ihre Beziehungen zu den Eingebornen seien mehr persönlicher Natur, und dann doch wieder (S. 314), man müsse den Hindus, welche zum Christenthum übertreten, einen Ersatz für den Verlust der Kaste geben. Das Christenthum ist nicht nur ein persönliches Verhältniss zu den Missionaren, sondern es bildet die *Gemeinschaft* der Kirche; es hat den Beruf, auch das sociale Leben einer Nation als ein Sauerteig zu durchdringen und zu erneuern. Will man um der leichteren dogmatischen Aneignung willen auf diesen ethisch-socialen Einfluss des Christenthums verzichten und warten, bis durch anderweitige Einwirkungen die alten Zöpfe fallen, so verzichtet man auch zum Voraus darauf, dass die künftige sociale Gestaltung von Indien durch das Christenthum getragen werde.

gadha und Anga [1]). Die alles wissenden göttlichen Propheten *(dêvarschi)*, z. B. *Vyâsa* in den früheren, *Nârada* in den späteren Theilen des Mahâbhârata, gewannen ohne Zweifel auch einen grossen Einfluss auf die Könige. Doch auch die griechischen Heroen hatten ihre Seher und Seherinnen, ohne dass sie desswegen der Priesterherrschaft anheimfielen, und wie mancher König ist überhaupt von seinen Zauberern bis auf einen gewissen Grad abhängig, ohne dass er desswegen förmlich sich unter die Priesterschaft stellen muss!

Die Brahmanen haben *nicht ohne Kampf* den Vorrang vor den Kschatriyas bekommen. Darauf deutet namentlich die Sage von *Paraçu-Râma*, von welcher wir schon bei der Ausbreitung der arischen Religion im Südwesten den Schluss berührt haben. Im Mahâbhârata wird erzählt: *Ardschuna*, der tausendarmige König der Haihayas, war in die Einsiedelei des frommen *Dschamadagni* aus dem Geschlechte der Bhrigus gekommen und von dessen Frau mit gebührenden Ehrenbezeugungen aufgenommen worden. Aber er hat diese Aufnahme schlecht vergolten, indem er dem Frommen das Kalb von seiner Opferkuh wegnahm und die hohen Bäume seiner Einsiedelei fällte. Dschamadagnis Sohn *Paraçu-Râma*, welcher nach späterer Darstellung eine Incarnation des Vischnu ist, tödtet im Zorn darüber den König Ardschuna; dessen Söhne aber tödten in Paraçu-Râmas Abwesenheit den Brahmanen Dschamadagni. Nun schwört Paraçu-Râma, er wolle *das ganze Geschlecht der Kschatriyas ausrotten.* Nachdem er den Anfang gemacht hat mit Ardschunas Söhnen, fegt er 21 mal die Kschatriyas von der Erde weg, dass es 5 grosse Blutlachen gibt. Dann veranstaltet er ein grosses Opfer und übergibt die Erde den functionirenden Priestern, namentlich dem grossen Heiligen Kaçyapa; er selbst zieht sich zurück nach dem Berg Mahendra. Nach einiger Zeit kommen nach der einen Darstellung (Adiparvan 2460 ff.) die Wittwen der ermordeten Kschatriyas zu den Brahmanen und wünschen Nachkommenschaft, und die Brahmanen zeugen mit denselben ein neues Kschatriyageschlecht; nach der andern Darstellung (Çântiparvan

[1]) Lassen I, 951.

1785 ff.) entstand nach dem Tode der Kschatriyas eine solche Unordnung, dass Vaiçyas und Çûdras die Frauen der vornehmsten Brahmanen wegnahmen und niemand seines Besitzthums Herr war. Die Erde sank hinab in die tieferen Regionen des Urmeers. Kaçyapa erschrack, wie er sie tiefer und immer tiefer sinken sah und hielt sie mit seinem Schenkel noch auf. Die Erde bat ihn um Wiederherstellung des Königthums und sagte ihm von einigen Erben der Kschatriyas, welche sie noch am Leben erhalten habe. Diese werden nun die Stammväter der neuen Königsgeschlechter[1]).

Der geschichtliche Kern dieser Sage lässt sich nicht mit Sicherheit herausschälen, aber als ziemlich sicher dürfen wir doch daraus schliessen, dass die Stellung der Brahmanen über den Kschatriyas *durch blutige Kämpfe* befestigt worden ist[2]). Ob die Brahmanen selbst Waffen getragen, ob der historische Paraçu-Râma wirklich der Brahmanenkaste angehört oder nur für sie das Schwert gezogen habe, darüber kann man streiten, aber wir werden es glaublich finden, dass die indische Priesterschaft so wenig als die römische Kirche im Mittelalter fleischliche Waffen zur Befestigung ihrer Herrschaft verschmäht habe.

Innerhalb dieser Periode erwuchs jedoch der Brahmanenherrschaft noch ein gefährlicherer Gegner als das Königthum.

---

[1]) Muir I, 447 ff.

[2]) Wir stimmen also *Wuttke* nicht bei, wenn er der Sage gar keinen äusserlichen Kampf zu Grunde liegen lässt (Gesch. d. Heidenth. II S. 321). Wenn aber auch die Brahmanen zur *Befestigung* ihrer Herrschaft fleischliche Waffen nicht verschmäht haben, so hat Wuttke gewiss darin Recht, dass er die *Begründung* derselben durch solche Mittel verwirft und sagt: »Es ist eine sehr irrige Auffassung, wenn man in dem Ganzen nur das Walten niedriger Leidenschaften und boshafter Ränke sieht, und wenn man die an sich unglaubliche Erscheinung, dass der Stand der Stärke, der kriegsgeübt die Waffen führt, sich willenlos fesseln und herabdrücken lassen werde von dem, der waffenlos ihm gegenübersteht — wohl gar durch den »entnervenden Einfluss« des indischen Klimas zu erklären versucht. Indiens glorreichste Heldenzeit fällt gerade mit der vollen Ausbildung der Kastengliederung zusammen« (S. 322). Wenn dann Wuttke weiter sagt, dass das Kastenwesen auf Indiens Geistesstufe gerade das Natürliche und Gesunde sei, so übersieht er, dass die *Schäden* des Kastensystems, wie wir oben bemerkten, *nicht bloss in dem Vorrang der Priester vor den Kriegern bestehen.*

Das *ascetische*, beschauliche Leben, durch welches manche Brahmanen die Bewunderung ihrer Mitmenschen erregten und ihre Verehrung genossen, war *auch den Kschatriyas und Vaiçyas zugänglich.* Der Königssohn von Kapilavastu hat davon Gebrauch gemacht und sich einen Anhang erworben wie kein frommer Brahmane. Er hat dem Kastensystem eine Wunde versetzt, welche erst in den Jahrhunderten nach Christo wieder heilte. Doch darüber handeln wir in unsrem dritten Abschnitt.

§. 13. Brahma und die Welt, die Weltalter, das Weltübel und die Seelenwanderung.

Der Pantheismus der indischen Religion war schon in den Veda-Liedern deutlich hervorgetreten. Dort haben wir ein beständiges Ringen nach einem Verständniss des Anfangs der Welt in den vielerlei Namen erkannt, welche als Vater der Götter und Schöpfer aller Dinge aufgeführt werden. Dieses Streben nach einem Verständniss des Weltanfangs dauert noch fort und bildet einen Haupttheil der Theologie des älteren Brahmanismus, aber die verschiedenen Namen concentriren sich allmählich in dem Einen *Brahma,* welchen Namen wir schon als Neutrum und als Masculinum kennen gelernt haben. Es treten allerdings daneben noch andere von den bereits vorgekommenen Namen wie Puruscha, Pradschâpati, Prâna, Aditi, auch Atma oder Mahânâtma (Seele, grosse Seele, Weltseele), u. s. w. zur Bezeichnung des schöpferischen Prinzips auf, aber der Fortschritt gegenüber den Veda-Liedern besteht hauptsächlich darin, dass jetzt die Art und Weise, wie alles Sichtbare aus dem Brahma entstanden ist, genauer erforscht wird. Da tritt besonders der *sittliche* Unterschied zwischen dem Brahma und der Welt in den Vordergrund: Die *Entstehung der Welt* ist dem pantheistischen Standpunkte gemäss zugleich die *Entstehung des Bösen.* Wir treten ein in die Blüthezeit der indischen *Philosophie,* welche von diesem pantheistischen Prinzip ausgehend den Punkt sucht, wo aus dem Einen die Vielheit, aus dem Reinen, Guten das Unreine, das Böse hervorgehen könnte, und sich dabei ähnlich wie die abendländische Philo-

sophie mit *Emanation, Akosmismus, Dualismus* und *Atheismus* vergeblich abmüht, bis das selbstständige Denken erlahmt, und aus den früheren Systemen einige Trümmer ziemlich unsymmetrisch zusammengefügt werden. Die indische Philosophie verfolgt aber, wie wir sehen werden, einen vorzugsweise praktischen, *ascetischen* Zweck. Die Entstehung der Welt aus dem Brahma ist ihr nicht die Hauptsache, sondern die *Rückkehr des Menschen aus der Welt in das Brahma;* die Wiederauflösung aller einzelnen Wesen in das All ist von nun an der Gegenstand alles indischen Denkens und Wollens, einer das ganze Volk beherrschenden, seine kräftigsten Helden beseelenden Frömmigkeit. *Das Böse* ist *mit der Welt entstanden;* soll es *aufgehoben* werden, so muss auch *die Welt sich wieder auflösen in das Brahma,* und der einzelne Mensch kann keinen Anspruch auf *persönliche Fortexistenz* machen; die Fortexistenz, die *Seelenwanderung* ist für ihn vielmehr eine *Qual,* eine Strafe für sein Hangen am Dasein oder für besondere Sünden; seine *Erlösung* (*môkscha*) ist die *Auflösung in das Brahma.* So finden wir im indischen Emanationssystem, denn diess ist das älteste und volksthümlichste, 2 Strömungen: eine Strömung *vom Brahma zur Welt;* der Strom wird immer trüber, je weiter er sich von seiner Quelle entfernt; und dagegen eine Strömung *von der Welt zurück zum Brahma,* die „Ueberfahrt", man kann es auch ein Schwimmen gegen den Strom nennen, ein Zurückkehren aus der Vielheit in das Eine. Diess sind die Grundzüge für die brahmanische Lehre von der Sünde und Erlösung. Der ethische Prozess ist nicht zu trennen vom kosmischen. Die sittlich-religiöse Persönlichkeit, *der Ascet,* ist allerdings *die Blüthe der Weltentwicklung,* der *Anstoss zur Umkehr in das Brahma,* aber nur um sich selbst und alle Persönlichkeit wieder zu *vernichten.* In diesem Kreislauf haben wir *das Gemeinsame des Brahmanismus und des Buddhismus* schon berührt; wir werden es also als das *Charakteristische der indischen Religion* bezeichnen dürfen. Betrachten wir nun den *ersten* Theil dieses Prozesses, die *Entwicklung der Welt aus dem Brahma* noch näher.

Durch Gebet und Opfer wachsen die Götter nach der Veda-Religion, Brahmanaspati ist Vater der Götter geworden

und hat die Thaten Indras gethan. *Das Brahma* ist in den Veda-Liedern noch vorzugsweise ein Akt der *menschlichen Religiosität* gewesen; nun aber wird dieser Begriff in den *Upanischads* in seiner *objectiven* Bedeutung als *Anfang der Welt, Weltseele* und *höchstes Ziel* aller Erkenntniss und alles menschlichen Strebens weiter ausgebildet. „Das Brahma wohnt in den Menschen, es wohnt in den Göttern, es wohnt im Opfer, es wohnt im Firmament; es wird geboren im Wasser, es wird geboren in der Erde, es wird geboren im Opfer, es wird geboren auf den Bergen; es ist in Wahrheit das Eine, Grosse“ (Katha-Upanisch. II, 5, 2). Von diesem Brahma kann man nicht sagen, was es ist. „Das Auge, die Sprache, der Verstand kann es nicht erreichen. Wir erkennen es nicht, wir sind nicht im Stande, jemanden über dasselbe zu belehren. Es ist verschieden von allem Bekannten und auch von allem Unbekannten“ (Kêna- oder Talavakâra-Up. I, 3). Darum wird es mit möglichst abstracten, nichtssagenden Worten bezeichnet. Das Wort *Tat* (das), welches schon in einem Veda-Lied zur Bezeichnung des Ursprungs aller Dinge gebraucht wurde, kommt auch in den Upanischads öfter in diesem Sinne vor. Dazu die Silbe *ôm*, die geheimnissvolle *Dreieinigkeit von Lauten,* welche der fromme Hindu zur Versenkung ins göttliche Wesen gebraucht. Der Laut ô gilt nämlich im Sanskrit als Diphthong; somit hat das Wörtlein 3 Buchstaben, und doch ist es, wenn man bloss ein nasales ô spricht, Ein Laut. Wie in der Veda-Zeit die Thätigkeiten und Werkzeuge der menschlichen Frömmigkeit allmählich zu Weltschöpfern geworden sind, so ist es auch diesem Wörtlein *ôm* ergangen, welches zunächst die Versenkung in das Absolute bezeichnet: es ist zum Absoluten selbst geworden. Schon in Manu's Gesetzbuch heisst es: „Die heilige, ursprüngliche Silbe von 3 Buchstaben, in welcher die vedische Dreiheit enthalten ist, soll verborgen gehalten werden als ein zweiter dreifacher Veda. Wer diese Silbe erkennt, der erkennt den Veda. Das einsilbige Wort von 3 Buchstaben ist die höchste Gottheit“ (Manu XI, 265. II, 83). Eine kleine Upanischad zum Atharva-Vêda, die Mândukya-Upanischad, ist ganz dieser Bedeutung des Wörtleins ôm gewidmet. Dort heisst es: „Om, das ist unsterblich. Seine

Entfaltung ist dieses All, was war, was ist und was sein wird, alles ist in der That das Wort ôm; und was etwa ausserhalb der dreifachen Erscheinung existirt, ist ebenfalls ôm. Denn diess All ist Brahma; diese Seele ist Brahma. Diese Seele hat 4 Zustände.“ Diese 4 Zustände werden nun beschrieben als der wachende, wo die Seele durch die Sinne in Berührung mit der sinnlichen Welt steht, der Zustand des Traums, wo unabhängig von den Sinnen Eindrücke von den wahrgenommenen Gegenständen in der Seele bleiben, der Zustand des tiefen Schlafs, wo alle Begierden entfernt sind und nur Ein Eindruck, nur Eine Erkenntniss übrig geblieben ist, das Wohlsein, die Freude. In diesem dritten Zustand gehen alle Dinge aus dem Brahma hervor und wieder zurück in dasselbe. Endlich im vierten Zustand ist es in vollkommener Ruhe, weder erkennend noch nicht erkennend, undefinirbar. Den wachenden Zustand bezeichnet das A, den Traumzustand das U, den tiefen Schlaf das M, das Ganze als Eines den vierten Zustand. So ist das Om allein Seele. Wer das weiss, der geht mit seiner Seele ein in die Seele, welche das weiss[1]).

Die Upanischads suchen dann wieder das Verhältniss von Weltseele und Welt oder von Seele und Leib durch nicht immer glücklich gewählte Bilder anschaulich zu machen, wenn es z. B. Katha-Up. IV, 12 heisst, der *Puruscha* (die Seele), welcher in dem Massstab eines Daumens inmitten des Leibes wohne, sei der Beherrscher des Vergangenen und des Zukünftigen[2]). Es soll hier offenbar die Macht des Unscheinbaren, Unsichtbaren über das Sichtbare hervorgehoben werden.

Diesen Begriff des *Brahma,* wie er in den philosophirenden Schriften sich findet, werden wir also mit *Wuttke* folgendermassen bezeichnen können: „Das Brahma ist nichts als die auf ihre Einheit zurückgeführte *Natur,* das Natur-Eins, die einheitliche Grundlage aller natürlichen Dinge. Gott ist der in sich bestimmungslose *Weltkeim*, die unentfaltete, in ihren einigen Grund zurückgesetzte Welt, die Einheit, aus welcher

---

[1]) Vgl. Bibliotheca Indica, vol. XV. The Taittarîya, Aitarêya, Çvetaçvatara, Kena, Içâkatha, Praçna, Mundaka and Mândukya-*Upanishads*, translated by *Dr. Röer.* Calcutta 1853. p. 165—170.

[2]) Röer p. 111.

die Vielheit sich entfaltet: Gott und Welt sind noch dem Wesen nach eins, es ist zwischen ihnen nur ein Unterschied der Form. — Das Brahma ist *Geist* nur in dem niedrigsten Sinne des Wortes, nur insofern es nicht Stoff, sondern wesentlich *Kraft* ist, — es ist aber nimmermehr Geist als selbstbewusstes, denkendes und wollendes Wesen, ist *nicht Persönlichkeit;* alle an solche geistige Prädicate anklingenden Bezeichnungen des Urwesens sind dem ganzen Zusammenhang des indischen Bewusstseins gemäss nur als poetische Personification, als bildlicher Ausdruck zu fassen, sind eine die Natureinheit verbergende Maske. Wenn die Sonne als die alles *wissende* erscheint, so bezeichnet das nicht ein wirkliches Bewusstsein, sondern nur die alles durchdringende Macht des göttlichen Lichtes, wobei freilich noch das religiöse Moment hinzutritt, dass das Licht als eine *göttliche* Macht in eine wirkliche Lebensbeziehung zu den Dingen tritt, dass alles, was geschieht, im Bereiche des göttlichen Lebens geschieht und dasselbe berührt" (Wuttke, Gesch. des Heidenth. II S. 262 f.).

Das Brahma als abstractes Prinzip der Welt gewinnt nun eine concretere mythologische Gestalt in dem *Gott Brahmâ,* dem vedischen Brahmanaspati, der als Schöpfer der Welt anerkanntermassen die erste Stelle im indischen Göttersystem einnimmt und dennoch in der Verehrung des Volkes so zurücktritt, dass er keine Tempel hat, und ihm keine Opfer dargebracht werden[1]). Er ist der oberste Gott der theologischen Schule, nicht eigentlich des Volkes. Er wird abgebildet mit vier Köpfen, wahrscheinlich als Herr über die vier Weltgegenden, er ist Pradschâpati, der Herr der Geschöpfe, er ist Hiranyagarbha, der Goldleib, also auch Herr über die Sonne. Unter ihm stehen die 8 Welthüter *(lôkapâlas)*, welche die acht Himmelsgegenden[2]) gegen die bösen Geister *(Asuras)* zu beschützen haben *(Indra, Agni, Varuna, Sûrya, Tschandra* oder Sôma als Mondgott, *Vâyu*, *Yama* und ein in den Vedas noch nicht vorkommender Gott des Reichthums *Kuvêra,* welcher

---

[1]) Lassen I, 917.

[2]) Die Eintheilung in 8 Himmelsgegenden findet sich in Indien noch häufiger als die in 4.

nach Manu VII, 42 ursprünglich Mensch gewesen und die Herrschaft über den Reichthum durch seine Unterwürfigkeit unter die Veda-kundigen Brahmanen erworben hat). Brahmâ ist Ehrenpräsident dieser Götter, aber in eine nähere Beziehung zu ihnen wird er nicht gesetzt. Ueberhaupt wird er von der Mythenbildung wenig berührt[1]). Als Schöpfer der 4 Vedas, als Urheber alles Wissens wird er von allen Parteien der Hindu-Religion anerkannt; er ist der schöpferische Geist als Gelehrter oder als Urquell alles Wissens, aber die wirkliche Welt wird in den Sagen des Volkes wenig in Beziehung zu ihm gesetzt.

Die Gattin des Gottes Brahmâ ist *Sarasvatî*, welche nicht mehr, wie in den Veda-Liedern, als Flussgöttin erscheint, sondern als Göttin der Ordnung, der Harmonie, der Poesie, der Redekunst, der Sprache, überhaupt der klaren Erkenntniss. Sie hat die Prädicate der Vâtsch in sich aufgenommen und

---

[1]) Eine Sage vom Gott Brahmâ oder Pradschâpati erzählt das Aitarêya Brâhmana III, 33. Sie ist aber wenig geeignet, die Verehrung des höchsten Gottes zu befördern. Den Pradschâpati gelüstete nach seiner eigenen Tochter. Einige nennen sie Himmel (Div), andere Morgenröthe (Uschas). Er verwandelte sich in einen Bock und nahte sich zu ihr, nachdem sie eine Rehziege geworden. Die Götter sahen ihn und sprachen: »Pradschâpati thut eine That, die bis jetzt nie geschehen. Sie suchten einen, der Rache an ihm nehmen sollte. Unter ihnen selbst fand sich niemand dazu fähig. Da vereinigten sie ihre furchtbarsten Gestalten, die sie annehmen konnten, in eine einzige. So entstand ein Gott Namens Bhûtavân. Dieser verlangte als Lohn für die Durchbohrung des Brahmâ (nach Haug Ait. Br. II, 218 für die Durchbohrung der bösen That, die eine Art Incarnation geworden war) die Herrschaft über das Vieh und wurde Paçumân. Der Durchbohrte schwang sich aber in die Höhe und wurde nun als Sternbild Orion *mriga*, d. h. Hirsch genannt, ebenso der Jäger *mriga vyâdha* und die Tochter *Rohinî*. Ueber den Samen des Pradschâpati sagten die Götter: *mâ duschat*, d. h. er soll nicht verdorben werden. Daraus wurde *maduscha*=*mânuscha*, d. h. daraus entstand der Mensch. Diese Sage wird in Indien häufig als Grund dafür angeführt, dass der Gott Brahmâ keine Tempel habe. Sie ist offenbar dazu erfunden, diese Thatsache in der Art der Brâhmana-Schriften zu erklären, die aus jeder zufälligen Namensähnlichkeit und dgl. ein abgeschmacktes Geschichtchen construiren. Der Bhûtavân ist Çiva als Herr der Bhuten, da er auch Paçupati genannt wird, und es soll damit ohne Zweifel die Verbreitung des Çiva- und Bhutendienstes gegenüber dem eigentlichen Brahmanismus erklärt werden.

wird angerufen, wenn man die Kinder reden oder lesen lehrt. Auf Abbildungen hat sie ein Buch oder ein Musikinstrument in der Hand.

Gehen wir nun über zur Lehre von der *Entstehung der Welt*, so kann natürlich in Indien von einer Schöpfung durch einen persönlichen Gott nicht die Rede sein, sondern nur von einer *Entfaltung* der Welt aus dem Brahma. Wir müssen auch hier die mythologische Darstellung von der philosophischen unterscheiden. Nach der ersteren könnte es allerdings in manchen Stellen scheinen, als ob auch die Hindu-Religion einen persönlichen Weltschöpfer annähme. Nach den *Brâhmana-Schriften* macht der Weltschöpfer Pradschâpati *zuerst misslungene Schöpfungsversuche*, bis er mit Hilfe anderer Götter Wesen zu Stande bringt, welche sich selbst ernähren und sich fortpflanzen können. Pradschâpati selbst wird durch die Erschaffung der lebenden Wesen so erschöpft, dass er in 1000-jähriger strenger Ascese sich wieder sammeln und erholen muss, wie er auch den Anfang der Schöpfung nur nach vorausgegangener Ascese machen konnte (Taitt. Br. I, 1, 10, 1. 2, 6, 1. Çatap. Br. III, 9, 1, 1. X, 4, 2, 2. 4, 4, 1. II, 5, 1, 1. Taitt. Br. I, 6, 2, 1 ff. vgl. Muir I, 68 ff.). Allein die für Indien klassische Stelle über die Entstehung der Welt, *Manu I, 5 ff.*, lässt trotz den mythologischen Bildern den Begriff der Emanation deutlich durchblicken. Dort heisst es:

„Dieses All war in Finsterniss gehüllt, unerkannt, ohne Kennzeichen, ununterscheidbar, unfassbar, wie ganz in Schlaf versunken. Da offenbarte sich der durch sich selbst Seiende (*Svayambhû*), Selige (oder Ehrwürdige, *Bhagavat*), der Unentfaltete, entfaltend die Grundmächte der Welt und das Andere, er offenbarte sich, indem er die Finsterniss vertrieb. Er, der nicht mit den Sinnen zu erfassen ist, der Geistige, Unentfaltete, Ewige, der das Wesen aller Dinge ist, der Unbegreifliche, er strahlte hervor. Indem er in Betrachtung vertieft verschiedene lebende Wesen aus seinem eigenen Leibe schaffen wollte, schuf er zuerst die Gewässer und legte in dieselben einen Samen. Dieser Same wurde ein goldenes Ei, an Glanz dem Tausendstrahligen (der Sonne) gleich; in diesem

wurde er selbst geboren als *Brahmâ,* als Vater aller Welten[1]). Die Wasser werden *nârâ* genannt, denn sie sind entstanden aus dem *Nara,* und da sie die erste Sphäre seiner Bewegung waren, so heisst er *Nârâyana*[2]). Hervorgebracht von der unbegreiflichen, ewigen, existirenden und nicht existirenden Ursache wird diese Person (*Puruscha*) in der Welt verehrt als Brahmâ. Nachdem dieser Selige (*Bhagavat*) ein Jahr lang in dem Ei geruht hatte, spaltete er es durch seine eigene Andacht (*dhyâna*) in 2 Theile[3]). Aus den 2 Schalen bildete er Himmel und Erde und in die Mitte setzte er die Luft, die 8 Windgegenden und den ewigen Wasserbehälter[4])." Nun wird weiter erzählt, wie er die Seele (*manas* = *mens*) aus sich selbst hervorgehen liess, deren Wesen ist, zu sein und auch nicht zu sein, aus der Seele die Ichheit und die grosse Seele (*mahânâtma*) und alles mit den 3 Qualitäten begabte, auch die 5 Sinne. „Damit die Welt bevölkert werde, heisst es weiter v. 31., liess er den Brahmanen, den Kschatriya, den Vaiçya und den Çûdra aus seinem Mund, seinen Armen, seinen Lenden und seinen Füssen hervorgehen. Indem er seinen eigenen Leib in 2 Theile theilte, wurde er mit der einen Hälfte Mann (*puruscha*), mit der andern Weib. In dieser erschuf er den Virâdsch. Wisset, ihr hochgeehrten, zweimal geborenen Männer, dass ich, den dieser Mann (*puruscha*)[5]) Virâdsch selbst schuf, bin der Schöpfer dieser ganzen Welt[6]). Indem ich lebendige Wesen hervorzubringen wünschte, trieb ich sehr strenge Ascese und schuf zuerst die 10 grossen Rischis, die Herren

---

[1]) Dieses Brahman-Ei, *Brahmanda*, hat wohl auch dazu beigetragen, dass der Name Hiranyagarbha auf Brahmâ übergetragen wurde.

[2]) Das Wort *nara* heisst gewöhnlich Mensch, Mann; hier würde es also den Urheber der Welt als Ideal-Menschen bezeichnen. *Ayana* = Pfad. Der Name Nârâyana wurde später auf Vischnu übertragen.

[3]) Also auch hier, wie schon in den Veda-Liedern, die Andacht ein Wachsen, eine Ausdehnung, die schöpferische Kraft.

[4]) Die 3 Regionen Himmel, Luft und Erde sind also festgehalten, obgleich es sich zunächst um eine Spaltung in 2 Theile handelt.

[5]) Das Wort *puruscha* braucht Manu in diesem Abschnitt von drei verschiedenen Wesen, von Brahmâ, von dem männlichen Theil, der aus der Spaltung des Brahmâ entstand und von dem hiedurch erzeugten Virâdsch.

[6]) Manu, der angebliche Verfasser des Buchs, führt sich also hier

der lebenden Wesen, nämlich Marîtschi, Atri, Angiras, Pulastya, Pulaha, Kratu, Pratschêtas, Vasischtha, Bhrigu und Nârada. Diese mit grosser Kraft begabten erschufen sieben andere Manus, Götter und Götterwohnungen und grosse Rischis von unbegrenzter Macht, Yakschas, Rakschase, Piçâtschas, Gandharvas, Apsarase, Asuras, Nâgas, Schlangen, grosse Vögel" u. s. f. Die folgende Aufzählung gibt ein solches Durcheinander, dass die Menschen zwischen den Hirschen und den „Thieren mit zwei Reihen von Zähnen" zu stehen kommen. Endlich sagt Manu v. 41: „So ist nach meiner Bestimmung und durch die Kraft der Andacht diese ganze Welt, die unbewegliche und die bewegliche, geschaffen worden durch jene grossen Wesen, gemäss den Thaten eines jeden Geschöpfes" (so dass es das Loos bekam, welches es in der Seelenwanderung durch sein Leben in einer früheren Welt verdiente). Manu ist also nicht bloss Stammvater der Menschheit, sondern Schöpfer und Herr über diese ganze Weltperiode[1]). Im Çatapatha-Brâhmana wird schon erzählt, dass er seine Nachkommen, die Menschen, nicht auf gewöhnliche Weise erzeugte, sondern durch Opfer.

Diese Anschauung von der Emanation der Welt aus dem Brahma ist auch für die *philosophirenden* Schriften die massgebende. Wir werden zwar später sehen, wie die indische Philosophie über dieselbe hinausgekommen ist, aber in den Upanischads begegnen wir noch dieser in mannigfaltigen Bildern ausgeführten Emanationslehre, verbunden mit der Lehre von einer Wiederauflösung der Welt in das Brahma. „Wie die Spinne

---

zunächst als den von Virâdsch geschaffenen und als den Schöpfer der nachfolgenden einzelnen Kreaturen ein. Indem er aber selbst sich auch Manu Svayambhuva nennt, den durch sich selbst Seienden, macht er eigentlich Anspruch auch auf den Anfang der Schöpfung, wo der geheimnissvolle Svayambhû genannt wurde. Es findet sich nämlich im Folgenden schon die vielleicht erst durch den Buddhismus hervorgerufene Anschauung, dass der gegenwärtigen Welt eine gänzlich zerstörte frühere vorangegangen ist und dass jede Weltentwicklung von einem Manu geleitet wird. Dann hätten wir in dieser ganzen Beschreibung nicht den Anfang der Welt überhaupt, sondern nur den Anfang der gegenwärtigen Welt, dem allerdings alle früheren und späteren Weltanfänge so ziemlich gleichen würden.

[1]) Es ist das ungefähr dasselbe, wie wenn die pantheistische Philosophie sagt: der göttliche Geist kommt erst im Menschen zum Selbstbewusstsein.

ihre Fäden aus sich herauszieht und sie wieder einzieht, wie die Pflanzen aus der Erde spriessen, wie aus dem lebenden Menschen die Haare des Hauptes und des Leibes wachsen, so entsteht das Weltall aus dem Unzerstörbaren“ (Mundaka-Up. I, 1, 7.). „Die Welt ist wie ein ewiger Banianenbaum, dessen Wurzel oben ist und dessen Zweige abwärts gehen“ (Katha-Up. VI, 1.). „Wie von einem flammenden Feuer nach tausend Richtungen gleichartige Funken ausgehen, so werden mancherlei lebendige Seelen von dem Unzerstörbaren (Brahma) hervorgebracht und kehren wieder in dasselbe zurück. Aus demselben gehen hervor: Leben *(Hiranyagarbha)*, Verstand *(Manas)* und alle Organe, Aether, Luft, Licht, Wasser, Erde, die Nahrung von allem“ (Mund.-Up. II, 1, 1. 3.). Die *Nahrung* wird bei der Aufzählung der Emanationsstufen besonders häufig genannt. Götter und Menschen bedürfen derselben zum Unterhalt ihres Lebens, „es ist diess die Aufnahme des durch das Weltall ausgebreiteten Göttlichen in das einzelne Dasein, das Trinken aus der Quelle der Gottheit selbst“ (Wuttke II, S. 297.). So verschieden die Darstellung des Weltanfangs wird, je nachdem eines der philosophischen Systeme, auf die wir im § 16 noch zu sprechen kommen, zu Grunde gelegt wird, so sind doch drei Hauptpunkte den verschiedenen Systemen gemeinschaftlich: 1) Die Ordnung in der Entstehung der Welt, dass die *groben materiellen Elemente,* welche man mit den Sinnen wahrnehmen kann, hervorgehen aus *feineren Elementen,* die nicht mit den Sinnen wahrnehmbar sind. Diese Elemente gehen hervor entweder aus der Natur als ihrer letzten Ursache oder aus der Unwissenheit (Täuschung). 2) Eine *eigentliche Ursache für die Entstehung der Welt* lässt sich *nicht* angeben; weder mit der „schöpferischen Natur,“ noch mit der „Unwissenheit oder Täuschung“ ist ein Zweck für die Welt gesetzt. 3) Die *Seele* ist *verschieden von allem Materiellen,* das *Erkennen* ist ihre Sphäre; durch Erkenntniss überwindet sie die Unwissenheit oder die Natur; ihre Aufgabe ist also eine dem natürlichen Schaffen entgegengesetzte, sie muss durch ihre Erkenntniss vielmehr sich selbst und die Welt zurückführen auf ihren ersten Grund[1]).

[1]) Vgl. Röer, Introduction to the Çvêtâçvatara-Upanish. Bibl. Ind. XV, 41, p. 39.

Die verschiedenen Systeme stimmen aber auch überein in Bezug auf die *drei Qualitäten (gunas) der wirklichen Welt,* welche als ebenso viele Stufen der Emanation betrachtet werden können und schon bei Manu genannt sind:

1) Die Qualität *Sattva,* d. h. Güte, die göttliche Seite des Universums, die erste Station der Ausströmung aus dem Brahma, die Region des persönlichen Brahmâ und der Götter, die Welt des Lichtes, der Tugend und Weisheit.

2) Die Qualität *Radschas,* d. h. Leidenschaft, Activität, die mittlere Station, schwankend und kämpfend zwischen göttlichem und ungöttlichem Wesen, Vollkommenem und Unvollkommenem, die Welt des Menschen.

3) Die Qualität *Tamas,* d. h. Finsterniss, die letzte Stufe der Entäusserung des Brahma, die Region der Unreinheit und des Todes, die Welt der Thiere, der Pflanzen und der todten Materie.

Diese drei Qualitäten mischen sich in der wirklichen Welt und im einzelnen Menschen wieder auf mannigfache Weise.

Eine *fortwährende Verschlimmerung der Welt* von ihrem Anfang bis in die jetzige Zeit wird in Indien auch in mehr mythologischer Form ganz ähnlich wie bei den alten Griechen und Römern durch *die vier Weltalter* dargestellt. Schon bei Manu I, 72 ff. und ausführlicher im Mahâbhârata (Vanaparv. II, 234 ff.) werden diese vier Yugas beschrieben.

1) Das *Krita-yuga,* d. h. das Zeitalter, in welchem alles gethan wurde und nichts zu thun übrig blieb, dauerte 4800 Götterjahre[1]). Die Pflicht wurde treulich erfüllt. Es gab in diesem Zeitalter weder Götter, noch Danavas, Gandharvas, Yakschas, Râkschasas[2]), Pannagas (Schlangen). Es wurde nicht gekauft und verkauft. Die Vedas wurden nicht unterschieden als Sâman, Ritsch und Yadschusch. Die Menschen brauchten sich nicht anzustrengen. Die Erde brachte ihre Frucht hervor auf den blossen Wunsch der Menschen um ihrer Gerechtigkeit

---

[1]) Ein Göttertag ist gleich einem Menschenjahr. Taitt.-Br. III, 9, 22, 1. Manu I, 66. Vischnu-Pur. VI, 1, 4. Vgl. Muir I, 43 ff. 144 ff.

[2]) Die verschiedenen Namen für die bösen Geister sind vielleicht zum Theil Namen von Urvölkern, die den alten Ariern besonders viel Kämpfe bereitet hatten.

und Enthaltsamkeit willen. Die Menschen fühlten keine Beschwerde des Alters. Es herrschte keine Gewaltthätigkeit, Traurigkeit, Furcht, Neid u. s. f. Das höchste Brahma war der erhabene Sammelpunkt dieser Yogin (Asceten). Damals war Nârâyana, die Seele aller Wesen, weiss. Brahmanen, Kschattriyas, Vaiçyas und Çûdras besassen die Eigenschaften dieses Zeitalters. Die Kasten beteten Eine Gottheit an, hatten Einen Mantra (Opferformel), Eine Regel und Einen Brauch. Obgleich sie verschiedene Pflichten hatten, so hatten sie doch nur Einen Veda und erfüllten Ein Gesetz. Durch Werke, welche jedem der vier Stände angemessen waren und an bestimmte Zeiten sich knüpften, aber ungestört durch Begierden oder Hoffnung auf Belohnung, erreichten sie die höchste Glückseligkeit.

2) Im *Trêta-yuga* (Alter der Dreiheit, der heiligen Feuer) begann das Opfer, die Gerechtigkeit nahm ab um ein Viertel, Vischnu wurde roth, die Menschen gewöhnten sich an eine Wahrheit und Gerechtigkeit, die von Ceremonien abhieng. Die Opfer wurden vorherrschend mit einer Mannigfaltigkeit von Gebräuchen. Die Menschen suchten einen sichtbaren Gegenstand ihrer Verehrung, und Belohnung für ihre Gottesdienste und Gaben, sie waren nicht mehr bereit zu Ascese und Freigebigkeit aus blossem Pflichtgefühl. Das Trêta-yuga dauerte 3600 Götterjahre.

3) Im *Dvâpara-yuga* (dem auf 2 folgenden) war von der ursprünglichen Gerechtigkeit nur noch die Hälfte übrig; Vischnu wurde braun und der Veda vierfach. Einige studirten vier Vedas, andere drei, andere zwei, wieder andere einen, und manche gar keinen. Da die Schriften so zertheilt waren, wurden die Ceremonien sehr verschieden und das mit Andachtsübungen und Opfern beschäftigte Volk sehr leidenschaftlich *(râdschasî)*. Manche Unglücksfälle trafen die aus der Güte gefallenen Menschen und veranlassten sie zu Büssungen und Opfern. Das Dvâpara-yuga dauerte 2400 Götterjahre.

4) Das *Kali-yuga* (Streitalter), unser jetziges Zeitalter, dauert nur 1200 Götterjahre. Von der ursprünglichen Gerechtigkeit ist nur noch ein Viertel übrig, Vischnu ist in diesem Zeitalter der Finsterniss schwarz geworden. Die Vorschriften der

Vedas wurden nicht befolgt, Werke der Gerechtigkeit und Opfer unterlassen. Unglücksfälle, Sünden, Zorn, Angst, Hunger u. s. w. nimmt überhand. Die Gerechtigkeit wird immer weniger, die Menschen selbst vermindern sich, und so geht alles abwärts.

Die Zerstörung der Welt, auf welche dieser allgemeine Verfall hinweist, hat ihr Vorbild in der *Fluth,* welche am Anfang der gegenwärtigen Weltentwicklung stattgefunden haben soll, und wobei die indische Sage, wie die Sage so vieler andern Völker einige *Anklänge an die noachische Sintfluthgeschichte* enthält. Der älteste indische Bericht darüber findet sich *Çatapatha-Brahm.* I, 8, 1, 1 ff.[1]). Man brachte dem *Manu* eines Morgens sein Waschwasser. Als er sich damit wusch, kam ein Fisch in seine Hände, der sprach: „Lass mich am Leben! ich werde dich retten!“ Von was willst du mich retten? fragte Manu. Der Fisch antwortete: „Eine Fluth soll alle diese Geschöpfe wegschwemmen; vor dieser will ich dich erretten.“ Manu fragt nun, wie er ihn am Leben erhalten könne. Der Fisch sagt, so lange die Fische klein seien, seien sie in steter Gefahr von andern Fischen verschlungen zu werden. Er solle ihn zunächst in eine grössere Schüssel bringen; wenn er für diese zu gross gewachsen sei, in einen Teich und endlich in das Meer. Manu befolgte das; der Fisch wuchs, sagte ihm, wann die Fluth kommen werde und befahl ihm, ein Schiff zu bauen und in dasselbe einzusteigen. Die Fluth kam. Der Fisch schwamm auf Manu's Schiff zu, und dieser befestigte das Ankertau am Horn des Fischs. So kam er glücklich über den nördlichen Berg. Da sagte der Fisch: „Ich habe dich errettet; binde das Schiff an einen Baum! Aber damit das Wasser dich nicht abschneide, während du auf dem Berge bist, so steige herab hinter dem Wasser her, sobald und soweit es gesunken ist.“ Darum wird eine Stelle am nördlichen Berg „Manus Herabsteigen“ (*Manoravasarpanam*) genannt. Nun hatte die Fluth alle Geschöpfe weggeschwemmt. Manu allein war übrig geblieben. Nachkommenschaft wünschend lebte er in strenger Ascese und opferte das Pâka-Opfer (Opfer von Er-

---

[1]) Muir I, 181 ff.

hitztem, Gekochtem), er warf geklärte Butter, Dickmilch, Molken und Quark als Opfergabe ins Wasser. Daraus entstand nach einem Jahr eine Frau.

Ausführlicher und etwas anders erzählt das *Mahâbhârata* (Vanaparv. 12,747 ff.) die Fluthsage: *Manu,* der Sohn des Vivasvat, war ein grosser Rischi, an Glanz dem Pradschâpati gleich. Mit aufgerichtetem Arm stand er 10,000 Jahre lang auf einem Bein, den Kopf gesenkt, ohne mit den Augen zu blinzen. Während er so in triefende Fetzen gekleidet am Ufer des Tschîrinî stand, kam ein Fisch und bat ihn um Errettung vor den grossen Fischen. Manu bringt ihn in immer grössere Wasser, in den Ganges und endlich ins Meer. Nun verkündigt ihm derselbe, dass alles Irdische, Bewegliches und Unbewegliches, bald untergehen soll; die Zeit für die Reinigung der Welten sei gekommen. Er solle sich ein starkes Schiff machen mit einem Ankertau, und *mit den sieben Rischis* dasselbe besteigen[1]), gut verproviantirt, und alle Samen, welche von den alten Brahmanen beschrieben worden seien, mit sich nehmen. Wenn er in das Schiff eingestiegen, solle er nach ihm ausschauen; er werde kenntlich sein an seinem Horn. So geschah es. Manu band das Schiff an das Horn des Fisches, der hoch wie ein Berg hervorragte. Der Fisch zog das Schiff mit grosser Geschwindigkeit über die tanzenden Wogen und die donnernden Gewässer der salzigen Fluth. Es war nichts als Wasser, Luft und Himmel zu sehen. So zog der Fisch unermüdlich viele Jahre lang das Schiff über die Wasser und brachte es endlich an den höchsten Gipfel des Himalaya. Dann sagte der Fisch freundlich lächelnd zu den Rischis: „bindet das Schiff sogleich an diesen Gipfel.“ Sie thaten es, und daher ist dieser höchste Gipfel noch jetzt bekannt unter dem Namen *Naubandhana* (Schiffsanbindung). Nun sprach der freundliche Fisch zu den Rischis: „Ich bin der *Pradschâpati Brahmâ.* In der Gestalt eines Fisches habe ich euch aus dieser grossen

---

1) Nach dieser Darstellung werden also wie nach der mosaischen acht Seelen über die Fluth gerettet, nur sind keine Frauen darunter. Gegenüber dieser indischen Erzählung erscheint gewiss die mosaische sehr nüchtern, gar nicht wundersüchtig.

Gefahr errettet. Manu soll alle lebenden Wesen schaffen, Götter, Asuras, Menschen, mit allen Welten und allen beweglichen und unbeweglichen Dingen. Durch meine Gunst und durch strenge Ascese soll er vollkommene Einsicht in das Schöpfungswerk bekommen und nicht darin gestört werden."[1]) Nachdem der Fisch so gesprochen, verschwand er augenblicklich. Da Manu Geschöpfe ins Dasein zu rufen wünschte und in seiner Arbeit gestört worden war, legte er sich eine strenge Andachtsübung auf, dann begann er sichtbar alle lebenden Wesen zu schaffen. Von einer Verschiedenheit der Kasten schon bei der Schöpfung wird in dieser Stelle nichts gesagt.

Obgleich die Welt durch Andacht und Opfer entstanden ist, so hat sie, wie wir schon bemerkt haben, eigentlich keinen Zweck, ja *ihre Existenz ist vom Uebel,* denn mit der Entstehung der Welt ist auch die Entstehung des Bösen gegeben. Während nun der moderne Pantheismus, von derselben Nothwendigkeit des Bösen ausgehend dasselbe als die aufzuhebende Schranke der Endlichkeit betrachtet, die allerdings nie aufgehoben wird, aber doch für eine unendliche Vervollkommnung der Welt Raum lässt, so fasst der indische Pantheismus das Böse als ein so wichtiges Agens der Weltgeschichte, dass er um desselben willen alle geschaffenen Welten wieder vernichtet und das religiöse Bewusstsein nicht zur Ruhe kommen lässt, bis alles wieder aufgelöst ist in das Brahma. *Eine sündlose Welt ist nicht möglich, folglich will der Fromme lieber gar keine Welt und keine persönliche Existenz.* Wir haben hier einen *religiösen,* nicht einen bloss philosophischen Pantheismus.

---

[1]) *Muir* nimmt an (p. 185. 196), Manu werde im Mahâbhârata anders dargestellt als im Çatapatha-Brâhmana. Im letzteren sei er blosser Mensch, der Stammvater der Menschheit, im ersteren aber von göttlicher Natur, der Schöpfer, durch welchen die Welt nach der Fluth erneuert wurde. Allein die *schöpferische Kraft der menschlichen Andacht* ist in beiden Darstellungen das Vorherrschende, wie wir sie schon in den Veda-Liedern gefunden haben, und wie auch in Manus Gesetzbuch die Ansicht durchschimmert, dass *eigentlich Manu selbst diese Welt geschaffen habe.* Manu entspricht mehr dem biblischen Noah als dem Adam, sofern er aus einer untergegangenen Welt über die Fluth herüber gerettet wurde, und nach indischer Anschauung hat er durch seine Frömmigkeit nicht nur verdient, dass eine neue Welt für ihn geschaffen werde, sondern diese selbst hervorgebracht.

Wenn wir von den furchtbaren Selbstpeinigungen der indischen Asceten hören, so könnten wir daraus den Schluss ziehen, dass eine sehr tiefe Auffassung von der Sündenschuld zu Grunde liege. Wir werden allerdings in keiner andern heidnischen Religion solche Anklänge an die christliche Lehre von der *Erbsünde* finden wie in der indischen[1]). Auch der Hindu hat einen gewissen Begriff von einer *Gesammtschuld* der Menschheit, aber nicht nur durch die Seelenwanderung gestaltet sich der Antheil des Einzelnen an derselben anders als im Christenthum, sondern schon der pantheistische Standpunkt bringt es mit sich, dass die sittliche Zurechnung für den Einzelnen sehr abgeschwächt wird, denn *die Schuld* an dem betrübten Zustand dieser Welt *ruht eigentlich auf dem Brahma,* das sich von sich selbst entfernt hat, indem es die Welt ausströmen liess; der Büsser hat eigentlich die Schuld des Brahma zu büssen. Das wird nicht direct ausgesprochen, aber es ist diess der Gesichtspunkt, welchen wir festhalten müssen, um die indische Religion und Philosophie zu verstehen. So hat sich die heitere Weltanschauung der Veda-Lieder in ein dumpfes Brüten über dem unabwendbaren Elend des menschlichen Lebens und in ein alle Thatkraft lähmendes Verlangen nach dem Nichtsein des Einzelnen verwandelt, wozu das heisse Klima und der Kastenunterschied noch das Ihrige beigetragen haben mögen. In der Bhagavad-Gîtâ schärft Krischna dem Ardschuna sehr stark ein, dass, wenn auch Thaten geschehen, sie mit einem Gleichmuth geschehen müssen, der auf den günstigen oder ungünstigen Erfolg gar keine Rücksicht nimmt, und dass die Menschen nur als Werkzeuge der Natur, ihres Standes, ihrer Kaste etwas ausrichten. Ein *Fatalismus* beherrscht die indische Religion, den das Volk mit den Worten ausspricht: *Dem*

[1]) »Die Sünde, begangen in dieser Welt, bringt wie die Erde nicht sogleich ihre Früchte, aber allmählich wachsend stürzt sie den, der sie begangen. Trifft die Strafe nicht ihn selbst, so doch seine Kinder, wenn nicht seine Kinder, so doch seine Enkel, aber unabwendbar. Die begangene Sünde ist nie ohne Folge für den Urheber; durch Ungerechtigkeit gelangt er für einige Zeit zum Glück, aber zuletzt geht er zu Grunde mit seiner Familie und mit allem, was ihm gehört« (Manu IV, 172. Vgl. Wuttke S. 334.).

Menschen ist seine Bestimmung auf den Schädel geschrieben. Mit diesem Volksglauben hängt eine *Sterndeuterei* zusammen, welche Manu durch Ausschliessung der Sterndeuter vom Opfer (Manu III, 162) vergeblich bekämpfte. Es hat sich trotzdem eine astrologische Wissenschaft gebildet, welche wenigstens bis in das fünfte Jahrhundert n. Chr. zurückreicht (Zeitschr. f. K. d. M. IV, S. 331).

Das Loos des einzelnen Menschen ist durch das *Schicksal* bestimmt, und doch ist es andrerseits *seine eigene Schuld;* denn wie kann man das reine, abstracte, unpersönliche Brahma mit Recht dafür verantwortlich machen? Der Mensch selbst hat seinen gegenwärtigen Zustand verschuldet, und doch hat er kein Bewusstsein davon, wann und wodurch er sich solche Strafe zugezogen. Wenn er über sein ganzes gegenwärtiges Leben zurückblickt, kann er nirgends den Anfang und die Ursache dieses Uebels finden. Derselbe scheinbare Widerspruch zwischen dem angeborenen elenden Zustand und dem persönlichen Schuldbewusstsein des Menschen, welchen das Christenthum durch die Erbsünde erklärt, hat in Indien die *Seelenwanderung* zum praktischen Centraldogma gemacht. Denn die Seelenwanderung erklärt nicht nur rückwärts den Anfang und die *Ursache* des Kastenunterschieds und aller *der schwer zu ertragenden Unterschiede in dieser Welt;* sie schaut auch vorwärts und kann, obgleich durch den Pantheismus das Jenseits abgeschnitten ist, doch den Mangel einer Ausgleichung zwischen Sünde und Strafe, oder Gerechtigkeit und Belohnung, welcher am Schluss des gegenwärtigen Lebens das Gewissen des Menschen unbefriedigt lässt, durch eine *Vergeltung in einem zukünftigen Leben* ersetzen. Also auch durch die Lehre von der Seelenwanderung, wie durch das Weltübel, unterscheidet sich der indische Pantheismus vom modernen und bekundet darin eine tiefere Erkenntniss von der Macht des Bösen.

Ist aber die Lehre von der Seelenwanderung in Indien nur aus diesen inneren Reflexionen hervorgegangen, oder ist sie nur die Erfindung einer schlauen Priesterschaft, um das Volk in Furcht zu erhalten? — Wir haben bemerkt, dass in den Veda-Liedern noch keine Spur davon sich findet, während sie später eine so hervorragende Stelle im indischen Denken und

Leben einnimmt und dem Hindu weit mehr ins Herz gewachsen ist als seine Götter. Wir finden dieselbe Lehre auch bei andern Völkern durch Vorderasien bis nach Aegypten und Griechenland verbreitet; wir finden sogar im Fetischismus der Neger die Anfänge dazu[1]). Es ist möglich, dass verschiedene Völker unabhängig von einander durch Nachdenken über den das Gewissen nicht befriedigenden Abschluss dieses Lebens einerseits und durch die Unfähigkeit, ein wirkliches Jenseits zu denken, auf diese Lehre gekommen sind; aber es wäre auch nicht unmöglich, dass in Indien die *dravidischen* Völker diese Lehre schon mitgebracht, und die Arier sie von ihnen angenommen hätten, als ihre eigene Religionsentwicklung auf diese Consequenz hinführte. Denn man kann bei dieser Lehre nicht unterscheiden, ob sie im Norden oder im Süden von Indien stärker hervortrete.

Wir haben gesehen, wie die Welt nach den drei Qualitäten *Sattva*, *Radschas* und *Tamas* immer weiter von der ursprünglichen Reinheit des Brahma sich entfernt. Diese Stufen macht auch die Seele durch; die Seele eines Gottes oder eines Wesens aus den höheren Regionen ist, wenigstens in der nachbuddhistischen Anschauung, keineswegs gesichert vor dem Schicksal einer Seelenwanderung. So ist es auch einem Menschen möglich, in der nächsten Geburt in die Sphäre eines Gottes emporzusteigen, ohne dass er desswegen als erlöst gelten kann. „Wer den Geist erkennt, rein und bezähmt ist, Busse übt und die Erkenntniss der Vedas besitzt, dieser mit der Eigenschaft der Güte (*Sattva*) Begabte wird als ein *Gott* geboren. Wer nicht an guten Thaten Lust hat, unbeständig ist, an der Sinnlichkeit hängt, dieser mit der Eigenschaft der Leidenschaft (*Radschas*) Begabte, wird als *Mensch* wiedergeboren. Wer schläfrig ist, grausam handelt, der Gierige, Gott Leugnende etc., dieser mit der Eigenschaft der Finsterniss (*Tamas*) Begabte wird als *Thier* wiedergeboren" (Yadschnavalkya III, 137—139.). „Nach ihren Thaten werden die Menschen geboren: dumm, stumm, blind, taub, missgestaltet; wer seine Sünden nicht abgebüsst hat, der wird dann bei seiner Geburt unheilvolle Zeichen tragen"

---

[1]) Basler Missions-Magazin 1856 S. 134—136.

(Manu XI, 52 f.). Die Hindus haben dabei die Thiere nach ihren besonderen Eigenschaften beobachtet, und daraus geschlossen, dass ein Mensch mit der betreffenden Eigenschaft in denselben wiedergeboren sei, z. B. ein Obstdieb wird zum Affen, ein Pferdedieb zum Tiger, ein Salbendieb wird eine Bisamratte (Manu XII, 55 ff.). Nach einzelnen Bestimmungen bei Manu findet sogar eine Verwandlung in Pflanzen statt, z. B.: Wer das Ehebett seines geistlichen Lehrers befleckt, wird Gras oder eine Schlingpflanze. Aber im Ganzen hat dieser Glaube an Verwandlung in Pflanzen keine grössere Verbreitung gefunden. Wo die Verwandlung in unreine Thiere nicht genügt, da müssen die *Höllen* an die Reihe kommen. Schon das Çatapatha-Brâhmana 11, 6, 1, 1 ff. kennt eine Vergeltung des Bösen durch verschiedene Höllenstrafen. Bei Manu IV, 88 ff. werden acht Höllen aufgezählt, in denen immer stärkere Qualen der armen Seelen warten. An andern Stellen sind die Orte der Qual noch mannigfaltiger schematisirt und ausgemalt. Es gibt einen Ort der Finsterniss, einen Ort der Thränen, einen Wald, dessen Blätter Schwerterklingen sind. Hier werden die Seelen von Eulen und Raben zerhackt, dort werden ihre Köpfe täglich von den Höllenwächtern mit grossen Hämmern eingeschlagen. In einer andern Hölle werden die Seelen in Bratpfannen gesotten, wieder anderswo müssen sie glühende Kohlen verschlingen oder auf glühendem Eisen gehen etc.[1]). Die Seelen werden also auch in den Höllen *nicht ohne Leib* gedacht; sie haben hier die Natur der Dämonen, in den Himmeln die Natur der Götter. *Was einen Leib hat, mag er höher oder geringer organisirt sein als der menschliche,* das ist *nicht ewig,* es ist dem Gesetz der *Seelenwanderung* unterworfen. Der Buddhismus hat ohne Zweifel zuerst diesen Grundsatz auch auf die Götter angewendet, aber der Brahmanismus hat ihn durch die Geringschätzung der Götter gegenüber den frommen Menschen vorbereitet und hat ihn später selbst wenigstens so weit angenommen, dass Götter bei einem Weltuntergang selbst mit untergehen.

Ewig sind also die indischen Höllenstrafen nicht, so wenig als die Seligkeit in den Götterhimmeln. Aber wenn ein Sünder

---

[1]) Duncker, S. 98.

in allen Höllen seine Strafzeit Jahrtausende lang ausgestanden hat, so ist er damit nicht absolvirt. Nun beginnt erst die aufsteigende Wanderung durch die verschiedenen Leiber auf Erden, wobei er dann als Mensch sich wieder versündigen und wieder tief herabgeworfen werden kann. Darum sagt Manu VI, 61 ff.: „Der Mensch möge bedenken, welche Wanderungen die Seele durch seine Schuld übernehmen müsse, er gedenke der Wiedergeburt aus zehn Millionen Mutterschössen.“ In der Rangordnung der Geschöpfe stehen nach Manu die unorganischen Stoffe, die Würmer, Insekten, Fische, Schlangen, Schildkröten, Hunde und Esel auf der untersten Stufe; über ihnen die Elephanten, Pferde, Löwen, Eber, die Çûdras[1]) und die Mlêtschas, d. h. die nicht Sanskrit redenden Völker im nördlichen Indien; die dritte Klasse bilden die Gauner, die Schauspieler, die Rakschase und Piçâtschas[2]); die vierte die Ringer und Faustkämpfer, die Tänzer, Waffenschmiede, Trunkenbolde und die Vaiçyas; die fünfte die Kschatriyas, die Könige, die im Kampf und in der Rede Hervorragenden, die Gandharven und Apsarasen; die sechste die Brahmanen, die frommen Büsser, die Götter, die grossen Rischis, und endlich über diesen allen steht Brahma[3]).

§ 14. Die Erlösung
oder
die Rückkehr aus der Welt in das Brahma und die Mittel dazu.

A. *Reinigungen und Bussen.*

Das Dasein der Welt ist vom Uebel; deine Seele muss vielleicht Jahrtausende lang wandern und kann durch irgend

---

[1]) Es ist also den Brahmanen völliger Ernst, wenn sie die Çûdras nicht zu den Menschen, sondern zu den Thieren rechnen.

[2]) Es kann auffallen, dass die Rakschase und Piçâtschas nicht unter die Höllengeister gerechnet sind, und der Mensch ihr Leben nicht durchmachen muss, ehe er auf der Erde wieder geboren wird. Vielleicht hängt ihre Erwähnung an dieser Stelle damit zusammen, dass sie ursprünglich den Ariern feindliche Völker gewesen sind, vielleicht von riesenhafter Stärke, den Rephaim und Enakim des A. T. entsprechend. Die Erwähnung der Gauner, Schaupieler etc. neben den vier Kasten deutet wieder darauf hin, dass es schon damals eigentlich mehr als vier Kasten gab.

[3]) Duncker, S. 101.

eine Verschuldung in ihrer Laufbahn weiter zurückgeworfen werden bis in die unreinen Thiere und in die Höllenreiche, so dass das Ziel der Erlösung, wenn man es nahe glaubte, wieder in weite Ferne gerückt wird. Gibt es denn kein Mittel um die Auflösung in das Brahma zu beschleunigen? *Gibt es keinen Erlöser,* der sich der armen Seele annähme und sie über das stürmische Meer dieser Welt mit sicherer Hand hinüberführte in den Hafen der ewigen Ruhe, zur Auflösung in das All? — Einen Erlöser werden wir wenigstens im vorbuddhistischen Brahmanismus nicht finden: *Jeder Mensch hat sich selbst zu erlösen.* Aber Mittel zur Beschleunigung des Erlösungsprozesses oder der Ueberfahrt (ein Ausdruck, der in Indien namentlich von der buddhistischen Theologie häufig gebraucht wurde) gibt es allerdings. Es sind theils *Reinigungen* und *Bussen,* denen sich der Hindu wegen einzelner Uebertretungen des Gesetzes unterziehen muss, um in der Seelenwanderung nicht zurückgeworfen zu werden, theils besondere verdienstliche Leistungen in *Opfern, Ascese* und *Philosophie,* denen sich ein frommer Hindu ohne Bewusstsein einer besonderen eigenen Verschuldung unterwirft, um wo möglich Stufen der Seelenwanderung zu überspringen und das Ziel der Erlösung, die Auflösung in das Brahma, schneller zu erreichen.

Die einzelnen Uebertretungen des Gesetzes, durch welche ein Mensch sich eine Strafe für zukünftige Lebensläufe zuziehen könnte, werden vorzugsweise als *Verunreinigungen* aufgefasst, denn jede Kaste ist für sich ein heiliges, abgesondertes, reines Volk. Aber trotz der angestrengtesten Sorgfalt und einer wahrhaft pedantischen Frömmigkeit kann der Hindu nicht leicht alle Verunreinigung verhüten und alle Ceremonien bei Opfern und Gebeten, beim Essen und Trinken u. s. f. ohne Fehler machen. Denn Manu's Gesetzbuch und die andern Çâstras sind darin so reichhaltig, dass jeder unbefangene Beobachter das alttestamentliche Gesetz als sehr geistvoll und milde neben dem Grundgesetz der indischen Religion und Kultur erkennen wird. Durch dieses äusserliche Ceremonienwesen ist es dahin gekommen, dass der Hindu, trotz der tieferen Auffassung des Bösen in der indischen Lehre vom Weltübel, doch *den eigentlich sittlichen Begriff von Sünde und Schuld gänzlich verlieren konnte,* dass er heutzutage unter Sünde nur solche *äusseren*

Verunreinigungen versteht und für einen Sitz der Sünde im Herzen des Menschen wenig Verständniss zeigt.

Die Verunreinigungen erinnern vielfach an das alttestamentliche Gesetz. Es verunreinigt der Tod, so dass bei einem Todesfall die Angehörigen für zehn Tage von der Gesellschaft ausgeschlossen werden müssen, und namentlich erfordert die Berührung einer Leiche eine besondere Reinigung. Es verunreinigt aber auch die Geburt und was mit dem Geschlechtsleben zusammenhängt. Besonders greift aber in das gesellschaftliche Leben ein die Verunreinigung durch Berührung mit einem Fremden, der nicht dem heiligen Volk angehört, denn dieses Gesetz gilt in Indien schon für die Berührung mit einer niederen Kaste. Aber auch sonst sind die Verordnungen so kleinlich und mannigfaltig, dass ein frommer Hindu in beständiger Furcht vor Verunreinigung leben muss. Denn selbst die Absonderungen des eigenen Körpers, ja der Schweiss und die Feuchtigkeit der Augen, auch das Betreten einer Stelle, wo Ueberreste eines Menschen oder Thieres, Knochen, Haare, Nägel, Unrath u. dgl. gelegen sind, machen den Menschen unrein[1]). Glücklicherweise sind aber die *Reinigungsmittel* nicht so schwer zu beschaffen; es ist hauptsächlich *Wasser* und *Kuhmist,* überhaupt alles, was mit der Kuh in Zusammenhang steht; denn dieses Thier ist bei den Hindus so heilig, dass von der Kuh selbst das sonst Unreinste als Reinigungsmittel gilt. So wird der Erdboden gereinigt, wenn man Kühe eine Nacht darauf lagern lässt, der Fussboden der Häuser, wenn man ihn mit Kuhmist bewirft, Gewebe und Kleider, wenn man sie mit Kuhharn besprengt, und der Sterbende kann noch von allen seinen Sünden befreit werden, wenn er den Schwanz einer Kuh festhält. Zur Reinigung mit Wasser gibt es viele heilige Badeplätze (*tîrtha),* namentlich an Stellen, wo mehrere Flüsse sich vereinigen. Einzelne Flüsse gelten für besonders heilig, vor allen der Ganges. Der Hindu soll sich überhaupt täglich baden, um die Verunreinigungen zu entfernen.

Auch für die eigentlichen *Bussen* hat Manu's Gesetzbuch mancherlei Vorschriften. Für Sünden von geringerer Bedeutung

---

[1]) Manu V, 57 ff. Wuttke, S. 378. Duncker, S. 114 ff.

ist *Fasten* von drei Tagen bis zu einem Monat verordnet, oder soll der Mensch drei Tage lang schweigend nur heisses Wasser, heisse Milch und heisse Butter geniessen und hundertmal den Athem anhalten, oder er soll einen Tag lang ein Gemisch von Butter, Milch, Kuhmist und Kuhharn geniessen und dann 24 Stunden fasten. Wer die *Gâyatrî*[1]) einen Monat lang tausendmal täglich wiederholt, der kann sich dadurch von einem grossen Vergehen reinigen, wie die Schlange ihre Haut abwirft (Manu XI, 211 ff.). Die Mittel der eigentlichen Ascese sind namentlich für die Brahmanen zugleich Sühnungsmittel für einzelne Sünden, so besonders *das Studium und das Hersagen der Vedas* und die Philosophie. „Wenn ein Brahmane die drei Welten zerstörte und eine Speise genösse, die er von irgendwoher erhalten, so würde er keine Schuld auf sich laden, wenn er nur den ganzen Rig-Veda im Gedächtniss hätte. Wenn er dreimal mit andächtigem Sinn die Sanhitâ des Rik oder Yadschusch oder den Sâma mit den Upanischads wiederholte, so wäre er befreit von allen seinen Sünden. Gleichwie ein Erdenkloss, in einen grossen See geworfen, sich auflöst durch die Berührung mit dem Wasser, so sinken alle Sünden in den dreifachen Veda“ (Manu XI, 261 ff. Muir III, 14.). Für das Essen von verbotenen Speisen setzt Manu (XI, 216 ff.), selbst wenn es unabsichtlich geschehen ist, strenge Strafen an, zunächst die sogenannte *Mondbusse.* Der Betreffende muss 30 Tage lang nichts als Reis essen, und zwar am ersten Tag des abnehmenden Mondes 15 Mund voll, und jeden Tag einen Mund voll weniger, bis er am 16ten Tage fastet. Von da an isst er wieder bei zunehmendem Mond jeden Tag einen Mund voll mehr, bis der Bussmonat vorüber ist. Ferner soll der Arier für alles Verbotene, was er das Jahr über aus Versehen gegessen haben könnte, die Busse *Pradschâpatya* thun. An den ersten drei Tagen isst er nur des Morgens, an den folgenden drei nur des Abends, am siebenten, achten und neunten isst er nur, was Fremde ihm reichen, ohne dass er sie darum bittet, an den drei letzten fastet er gänzlich. Damit sind seine unbewussten Uebertretungen für die zwölf Monate gesühnt. Wer

[1]) S. 33.

dagegen absichtlich Verbotenes gegessen hat, soll aus seiner Kaste gestossen werden. Furchtbar streng sind die *Strafen für Berauschung;* aber es lässt sich nicht verkennen, dass sie abschreckend gewirkt haben, so dass die eigentlichen Hindus sich wirklich durch ihre Mässigkeit vor manchen andern Völkern auszeichnen. Wer sich berauscht hat, soll nämlich entweder kochendes Reiswasser oder kochenden Kuhharn oder kochenden Saft des Kuhmists so lang trinken, bis er daran stirbt.

Bei den *Strafen für Tödtung* wird die Tödtung einer Kuh wichtiger genommen als die eines Menschen von niedriger Kaste. Wer unabsichtlich eine Kuh getödtet hat, soll sich das Haupt scheeren, in die Haut der getödteten Kuh eingehüllt drei Monate lang auf die Weide gehen, die Kühe begrüssen und bedienen, sich mit Kuhharn reinigen, den Staub der Kühe einschlürfen und sie vor wilden Thieren beschützen. Wenn ein Kschatriya oder Vaiçya unabsichtlich einen Brahmanen getödtet hat, so soll er die Strafe des Königs nicht abwarten, sondern hundert Yôdschana weit wandern, immer einen der drei Vedas recitirend, oder er soll eine Hütte im Walde bauen und darin zwölf Jahre lang von Almosen leben, dabei als Zeichen seiner Schuld den Schädel des Getödteten tragen. Hat aber ein Kschatriya absichtlich einen Brahmanen getödtet, so soll er sich selbst von den Bogenschützen erschiessen lassen, oder sich dreimal mit dem Kopf in's Feuer werfen, bis er todt ist.

Was den *Ehebruch* betrifft, so wird namentlich der Fall vorgesehen, dass ein Brahmanenschüler das Ehebett seines Guru oder der Sohn das seines Vaters befleckt. Da soll der Schuldige mit lauter Stimme seine Sünde verkündend sich selbst auf ein Bett von glühendem Eisen legen und ein eisernes glühendes Frauenbild umarmen, oder sich selbst entmannen und seine Scham in der Hand tragend südwestwärts (in der Richtung nach dem Reich Yama's) wandern, bis er todt niederstürzt.

§ 15. Mittel zur Erlösung.

B. *Die Opfer.*

Neben den mancherlei Reinigungen und Bussen nehmen die eigentlichen *Opfer*[1]) heutzutage im Leben der Hindus eine untergeordnete Stelle ein. Aber wir werden darin die auflösende Kraft theils der brahmanischen Philosophie, theils des Buddhismus erkennen, durch welche die Religion der Veda-Lieder so sehr umgestaltet worden ist. Im älteren Brahmanismus werden wir uns beides neben einander denken müssen: den Opferkultus für die alten Veda-Götter in reicher Mannigfaltigkeit, wie die Brâhmana-Schriften ihn beschreiben, aber bereits auch als einen geistlosen, ceremonienreichen Formalismus, und daneben die aufkeimende philosophische Ascese, welche sich über diesen Kultus als einen niedrigeren Standpunkt der Frömmigkeit hinausgeschritten glaubte und unmittelbar das Ziel der Auflösung in das Brahma erreichen wollte.

Wir haben gesehen, dass in der Veda-Religion das Opfer als ein *Vertrag* des Menschen mit den Göttern zu betrachten ist. Diesen Gesichtspunkt müssen wir auch im älteren Brahmanismus festhalten. „Was vollständig ist in seiner Form, das muss auch den entsprechenden Erfolg haben beim Opfer" (Aitar. Br. I, 4. 13.). Also das blosse *opus operatum* wirkt. Auf die innere Stimmung und Gesinnung des Opfernden wird nie die geringste Rücksicht genommen. Das Opfer wird mit einer Kette verglichen, die vom Himmel auf die Erde reicht, deren Knoten der Priester verbindet, und mittelst welcher der Opfernde seine Reise von dieser Welt in eine andere sicher vollführt (Ait. Br. I, 11.). „Das Feueropfer ist das Opfer, welches zum Himmel führt. Selbst wenn der handelnde Priester kein eigentlicher Brahma-

---

[1]) Die indischen Opfer sind erst in neuerer Zeit von europäischen Gelehrten genauer untersucht worden, namentlich von *Haug*. Die Hauptquelle für die folgende Darstellung ist daher: *The Aitarêya-Brahmanam of the Rig-Vêda*, edited, translated and explained by Dr. *M. Haug*. 2 Voll. Bombay 1863. Eine Uebersicht über sämmtliche Opfer des Brahmanismus und ihre Erfordernisse nach den heiligen Schriften findet sich in einem Traktat eines Basler Missionars in Indien: *F. Kittel*, a tract on sacrifice (*Yajnasudhânidi*). Mangalore 1872.

priester, oder selbst wenn er ein entschieden übel berüchtigter Mann ist, geht doch das Opfer hinauf zu den Göttern und wird nicht befleckt durch die Berührung mit einem schlechten Menschen“ (I, 16.). Dagegen hat es der Priester in der Hand, dem Opfernden Schaden zu bereiten, indem er Fehler macht in den Opferceremonien. „Das stille Gebet ist die Wurzel des Opfers. Sollte ein Hôtri wünschen einen Opfernden seiner Stellung zu berauben, so dürfte er nur beim Opfer das stille Gebet nicht wiederholen, dann käme der Opfernde um mit seinem Opfer, welches dadurch entwurzelt würde. Es dient übrigens zu des Priesters eigenem Nutzen, wenn der Hôtri das stille Gebet wiederholt. In dem Priester ruht das ganze Opfer, und der Opfernde in dem Opfer“ (II, 32; vgl. III, 3.). Als ein geistloser Formalismus erscheinen die Opfervorschriften der Brâhmana-Bücher namentlich durch die *allegorischen Spielereien mit Namen und Zahlen*. Für irgend einen unerklärten Namen bei den Opfergebräuchen wird ein abgeschmacktes Geschichtchen erfunden, dass die Götter das betreffende Opfer bei dieser oder jener Gelegenheit eingeführt haben. Besonders die Metra der Veda-Lieder[1]) spielen eine grosse Rolle und werden wie Personen oder wie Zaubersprüche behandelt, welche durch die Zahl ihrer Silben die Erreichung des Ziels garantiren[2]). Die Götter, welche in den Brâhmana-Schriften vorkommen, sind noch die *Veda-Götter*. Brahmâ und Vischnu werden sehr selten genannt, Çiva gar nicht. Auch die Vorstellung vom Leben nach

[1]) Siehe S. 41, Anm. 2.

[2]) Z. B.: »Als die Götter zwei Verse im *Virâdsch-Metrum* gebraucht hatten, gewannen sie die himmlische Welt. So gewinnt auch der Opfernde den Himmel, wenn er zwei Verse im Virâdsch-Metrum gebraucht (bei der Ceremonie Svischtakrit im Prâyanîya-Ischti). Sie enthalten *33 Silben*, denn es gibt *33 Götter:* 8 Vasus, 11 Rudras, 12 Adityas, 1 Pradschâpati und 1 Vaschatkâra. Auf diese Weise lässt der Hôtri die Götter theilnehmen an dem ersten Anfang des Opfers in den 33 Silben des recitirten Mantra, denn jede Silbe ist eine Platte für die Götter, durch welche der Opfernde die Götter erfreut und sättigt« (Ait. Br. I, 10.). »Das *Agnischtôma-Opfer* ist ganz wie die *Gâyatrî*. Diese hat *24 Silben*, und das Agnischtôma hat *24 Stôtras und Schastras.* Die Gâyatrî bleibt nicht stehen auf der Erde, sondern nimmt den Opfernden hinauf in den Himmel; so auch das Agnischtôma« (III, 39.).

dem Tod entspricht noch den Veda-Liedern: der *Himmel* wird als das durch die Opfer zu erreichende Ziel genannt, nicht die Beschränkung der Seelenwanderung und die Auflösung in das Brahma. Auch sind die *Thieropfer* noch nicht ausgeschlossen, doch klingt in einigen Stellen die Scheu vor dem Tödten des Thiers schon durch[1]). Wir haben schon oben (S. 70) erwähnt, dass nach den Brâhmana-Schriften Anfangs Menschen, dann Rosse, dann Ochsen, dann Schafe, dann Ziegen von den Göttern geopfert worden sein sollen, dass aber immer die Opferfähigkeit *(mêdha)* von denselben entwichen sei, bis nun Reis und Gerste die Hauptbestandtheile des Thieres enthalten sollen. Wir haben aus dieser öfter wiederkehrenden Stelle nicht geschlossen, dass bei den alten Ariern wirklich Menschenopfer vorgekommen sein müssen. Man bekommt eher den Eindruck, dass hier die verschiedenen Geschöpfe nach ihrem Werth aufgezählt seien, um zu rechtfertigen, dass fast keine Thieropfer mehr von den Hindus dargebracht werden. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass von dravidischen Völkern wirklich Menschenopfer dargebracht wurden, und dass die Arier die Grösse eines solchen Opfers anerkannten[2]). Was in den Brâhmanas von Menschenopfern erzählt wird, das sind doch nur einzelne Sagen[3]), die nicht in die historische Zeit hineinreichen, und

---

[1]) Ait. Br. II, 3, 8.

[2]) »Der Mensch ist wirklich das erste Opferthier« (Çatap. Br. VI, 2, 1, 18.).

[3]) So die Sage von *Çunahçêpa* (Ait. Br. VII, 13—17.). Der König *Hariçtschandra* hatte keinen Sohn und bat den Varuna um einen solchen, mit dem Versprechen, ihn dem Varuna zu opfern. Allein er schob das Opfer immer weiter hinaus, indem er bei der Aufforderung des Varuna immer neue Gegengründe vorschützte. Endlich als der Sohn *Rohita* waffenfähig war, wollte er ihn opfern. Aber der Sohn sagte: nein, nein! nahm seinen Bogen, zog in die Wildniss und führte auf Indras Geheiss ein Wanderleben. Nach sechs Jahren kauft er dem Rischi *Adschîgarta* seinen Sohn *Çunahçêpa* um hundert Kühe ab, damit derselbe an seiner Statt geopfert werde. Varuna ist einverstanden mit dem Tausch, denn ein Brahmane ist mehr werth als ein Kschatriya. Varuna erklärt nun dem Rohita die Gebräuche des Râdschasûya-Opfers, bei welchem er am Tage der Einweihung nun das Thieropfer durch ein Menschenopfer ersetzen wollte. Dabei fungirten die berühmten Rischis Viçvâmitra, Dschamadagni, Vasischtha und Ayasya als Priester. Aber nach den einleitenden Ceremonien war niemand willig das Schlachtopfer zu binden. Der Vater Adschîgartha verstand sich zuletzt selbst dazu,

wenn Theorien über Menschen- und Thieropfer aufgestellt werden, so ist damit noch keineswegs bewiesen, dass alle diese Opfer jemals ausgeführt worden sind, so wenig als man die 33 Veda-Götter aufzählen kann.

Es lassen sich im älteren Brahmanismus vier Gattungen von Opfern unterscheiden:

1) *Havis,* Havir-yadschna oder *Ischti,* d. h. Speisopfer;
2) *Paçu,* oder Paçu-bandha, die Thieropfer;
3) *Sôma* oder Saumya-adhvara, die Trankopfer;
4) *Pâka-yadschna,* d. h. kleine Opfer, später Hausopfer *(Grihya-karma)* genannt, zum Theil Speise-, zum Theil Thier-Opfer.

Da die Thieropfer immer mehr abkamen, rechnen die Sûtras die zwei ersten Classen als eine. Zu dem *Hausopfer* war nur *Ein Feuer* erforderlich, zu den andern dagegen *drei:* das *Garhapatya-,* das *Ahavanîya-* und das *Dakschina-Feuer.* Das Garhapatya-Feuer musste der Opfernde durch Reiben von zwei Hölzern hervorbringen, damit es als göttliches Feuer galt, und

---

nachdem man ihm hundert weitere Kühe gegeben. Durch ein drittes Hundert wurde er sogar zum Schlachten seines Sohnes bewogen. Als Çunahçêpa merkte, dass er geschlachtet werden sollte, wie wenn er kein Mensch wäre, nahm er seine Zuflucht zu Pradschâpati. Dieser verwies ihn an Agni, Agni an Savitri, Savitri an Varuna, dieser wieder an Agni, Agni an die Viçvê dêvas (alle Götter als Einheit personificirt), diese an Indra, Indra an die Açvin, die Açvin an Uschas. Nachdem er zum Lob eines jeden dieser Götter Veda-Verse gesungen, war von seinen Fesseln eine um die andere gefallen, der Bauch seines Vaters Hariçtschandra, der zur Strafe für die Nichterfüllung des Gelübdes wassersüchtig geworden war, wurde immer kleiner, und die Priester sagten schliesslich zu Çunahçêpa: »Du bist jetzt einer der Unsrigen geworden; nimm Theil an der Opferhandlung.« Da sah er, wie man den Sômatrank bereitete unter Recitation von bestimmten Versen und brachte das Sômaopfer. Viçvâmitra nahm ihn an Kindes Statt an unter dem Namen *Dêvarâta.* Der Vater Adschîgarta will ihn zwar wieder zu sich rufen, aber der Sohn antwortet: »Was man nicht einmal in der Hand eines Çûdra findet, das Messer (um den eigenen Sohn zu tödten), das hat man in deiner Hand gesehen; 300 Kühe sind dir lieber gewesen als ich.« — Diese Sage verräth sicherlich einen Abscheu der damaligen Brahmanen vor dem Menschenopfer, und dass dasselbe früher bei den Ariern Sitte gewesen, kann man daraus ebenso wenig schliessen, als aus der Erzählung von der Opferung Isaaks, dass bei den Hebräern Menschenopfer vorgekommen seien.

durfte es nicht ausgehen lassen. Die zwei andern wurden an demselben angezündet. Auf dem Opferplatz, der irgendwo unter freiem Himmel gewählt wurde, stand der Herd für das erste Feuer gegen Westen und war kreisförmig. Darauf folgte weiter gegen Osten der Altar *(vêdi)*, viereckig, jedoch nicht ein geradliniges, sondern ein sphärisches Viereck, so dass die Ecken hervorstanden. Der Altar war übrigens nicht erhöht, sondern eine kleine Vertiefung in der Erde, mit Kuçagras bedeckt. Hier wurden alle Ischtis hingelegt, ehe sie geopfert wurden. Oestlich davon war der quadratförmige Herd des Ahavanîya- und südlich der halbkreisförmige des Dakschina-Feuers[1]. Bei den *Sôma-Opfern* musste noch ein zweiter Altar errichtet werden, *(uttaravêdi)* auf der Ostseite des Opferplatzes, in Form eines Trapezes. Dieser war erhöht und hatte in der Mitte eine Vertiefung für ein weiteres Feuer, mit welchem noch zwei auf der Süd- und Nordseite des Opferplatzes correspondirten. Die Sômafeuer wurden vom Ahavanîya aus angezündet. Am östlichen Eingang des Opferplatzes war der Pfosten *(yûpa)* zum Anbinden des Opferthieres, wurde jedoch später nicht mehr benützt, da die Thieropfer, wie es scheint, sich zunächst in die Verborgenheit des Hauses flüchteten.

Zu einem feierlichen Opfer waren, wie wir schon § 9 bemerkt haben, *vier Priester* erforderlich, ja zu einem Sômaopfer 16, so dass jeder der vier noch drei Gehilfen hatte. Die verschiedenen Funktionen der vier sind besonders deutlich in der Stelle Ait. Br. V, 34 bezeichnet: „Wenn der Opfernde die Belohnung *(dakschinâ)* dem *Adhvaryu* gegeben, so denkt er: dieser Priester hat mit der Hand meine *grahas* (Opfergeräthe) berührt, er hat einen Gang für mich gemacht, er hat für mich geopfert. Wenn er die Belohnung dem *Udgâtri* gegeben, so denkt er: er hat für mich gesungen; und wenn er sie dem *Hôtri*[2] gegeben, denkt er: dieser Priester hat für mich die Anuvâkyas und die Yâdschyâs gesprochen und die Schastras wieder-

---

[1]) Ein Situationsplan für das Agnischtôma-Opfer findet sich im ersten Band von Haugs Aitarêya-Brâhmanam.

[2]) Für den *Hôtri* ist nach Ait.-Br. V, 33 der *Rig-Veda* verfasst, für den *Adhvaryu* der *Yadschus*, für den *Udgâtri* der *Sâman*.

holt. Aber auf Grund von welchem Werk darf der *Brahmâpriester* eine Belohnung erwarten? Soll er die Belohnung empfangen, denkt der Opfernde, ohne irgend eine Arbeit gethan zu haben? Ja er bekommt sie für seinen heilenden Beistand beim Opfer, denn der Brahmâ ist der Arzt des Opfers, weil er seine priesterliche Funktion mit dem Brahma vollzieht, welches die Quintessenz der Metra ist. Er thut die Hälfte des Werks, denn er stand an der Spitze der Priester und die andern (Adhvaryu, Udgâtri und Hôtri) thun die andere Hälfte."

Der Opfernde musste durch ein Bad und eine Einweihung (*dîkscha*) mit Fasten (*vrata*), Waschen (*apsudîkscha*) und ein Speisopfer (*dikschanîya-ischti*) sich zum Opfer *vorbereiten.* Aber auch die Priester hatten für sich selbst zuerst Opfer darzubringen in den *sattras*, wo sie zu 17 oder 24 sich versammelten und für einander opferten.

Die Opferthiere werden *erwürgt*, was auch Megasthenes als eine Eigenthümlichkeit der indischen Religion erwähnt. Das vergossene Blut wird entweder dem Rudra oder den bösen Geistern dargebracht, welche der Hôtri nur mit gedämpfter Stimme anrufen darf[1]).

Die bedeutendsten Opfer, welche die Brâhmana- und Sûtra-Schriften behandeln, sind folgende[2]):

I. *Speisopfer* (Haviryadschnasamayas):

1) Das *Agnyâdhêya* oder Agnyâdhâna, wenn der Hausvater nach der Hochzeit zum erstenmal das Garhapatyafeuer durch Reiben von zwei Hölzern anzündet und es auf einen besondern Platz im Hause, *Agâra*, setzt, wo er es nicht ausgehen lassen darf.

2) Das *Agnihôtra*, eine Gabe von Milch in das Ahavanîya-Feuer, das vom Garhapatya auf dem Agâra angezündet wird. Jeden Morgen und Abend soll diess der Hausvater darbringen. So wird er ein Agnihôtri, und nur als solcher darf er andere Ischtis und Sômas darbringen.

3) Das *Darçapûrnamâsa* soll vom Hausvater 30 Jahre lang an jedem Neumond und Vollmond dargebracht werden.

---

[1]) Vadsch. S. 39, 19. Ait. Br. II, 7. Açval. Çr. S. IV, 8.

[2]) Vgl. Kittel p. 32—41.

4) Das einfache *Aischtika Tschaturmâsya*, alle vier Monate im Anfang des Frühlings, der Regenzeit und des Herbstes.

5) Das *Agrayanêschti*, die Darbringung der Erstlingsfrüchte von der Ernte, gewöhnlich zweimal des Jahrs.

6) Das *Nirudhapaçubandha*, d. h. das nicht zufällige, sondern regelmässige Thieropfer am Anfang der Regenzeit, *im Hause* des Opfernden, bestehend in einer Ziege und Speisopfern.

7) Das *Sautrâmani*, das gewöhnlich den letzten Akt des Sôma-Opfers bildete zur Reinigung der Priester, die etwa zu viel Sôma getrunken hatten, und des Opfernden von allen Sünden, bestehend in einer Ziege, einem Widder und einem Stier.

II. *Sôma-Opfer.*

1) *Eintägige* wie das *Agnischtôma* oder Dschyotischtôma-, Atyagnischtôma, Ukthya, Schodaçi, Vâdschapêya-Opfer etc., welche durch die Anzahl von Lobpreisungen sich von einander unterscheiden und nach den Brâhmana-Schriften mit einer grösseren oder geringeren Anzahl von Paçus verbunden sein sollen.

2) *Mehrtägige* Sôma-Opfer, die in den epischen Gedichten manchmal erwähnt werden, aber in der eigentlich historischen Zeit immer weniger vorkommen, wegen des grossen dazu erforderlichen Aufwands. Dahin gehört das *Râdschasûya*, oder Königsweihe-Opfer, das *Açvamêdha*, das berühmte Rossopfer, das ausser dem Ross 609 Thieropfer erforderte, darunter 260 Waldthiere. Unter diese Klasse rechnet die brahmanische Scholastik auch das *Menschenopfer* (*Puruschamêdha*), über dessen regelmässigen Bestand im eigentlichen Brahmanismus wir unsre Zweifel ausgesprochen haben.

III. *Anitya-Opfer* d. h. solche, die nicht an bestimmte Zeiten gebunden sind:

1) *Naimittakas* d. h. Opfer für besondere Vorfälle freudiger oder trauriger Art in Haus und Gemeinde.

2) *Kâmyas* d. h. Opfer für besondere Wünsche, z. B. um männliche Nachkommenschaft, Reichthum, Vieh, Ehre, hohes Alter u. dgl. In diese Klasse wird auch ein Menschenopfer

gerechnet, das stattfinden sollte, wenn jemand seinen Feind durch Zauberei tödten wollte (Kath. Br. 29, 8).

3) *Prayaçtschittas* Sühnopfer für Fehler, die beim Opfer begangen wurden, und für gebrochene Gelübde.

§. 16. Mittel zur Erlösung.

C. *Ascese und Philosophie.*

Während die Brâhmana-Schriften den Veda-Liedern entsprechend die Opfer als den sichern Weg zum Himmel anpriesen, hatte sich in den höheren Kasten des indischen Volkes bereits eine andere religiöse Anschauung Bahn gebrochen, welche in Manu's Gesetzbuch ihre Sanction erhielt und durch die *Aranyakas* und *Upanischads*, welche den Brâhmana-Schriften angehängt wurden, sich als die orthodoxe Auslegung, als die Quintessenz des ganzen vedischen Opferkultus, als die Grundanschauung der indischen Religion geltend zu machen wusste. Wir haben diese Lehre von einer Emanation der Welt aus dem Einen abstracten Brahma und von der Nothwendigkeit der Wiederauflösung alles Einzelnen in das Brahma, so dass auch die Himmel nur eine Stufe der Seelenwanderung sind, schon in §. 13 kennen gelernt. Wir wissen nicht, wie weit diese Anschauung schon vor dem Auftreten des Buddha verbreitet war, und werden annehmen müssen, dass sie *durch die Concurrenz der buddhistischen Heiligkeit* mächtig gefördert wurde. Aber dass sie schon vor dem Auftreten des Buddha bestand, dafür zeugt das ganze buddhistische System, das sich nicht erklären liesse ohne die Grundlage des abstracten brahmanischen Pantheismus. Auch geben die epischen Gedichte für die weite Verbreitung und das hohe Ansehen des ascetischen Lebens in der alten Heldenzeit so viele Sagen, dass man die historische Existenz dieser Heiligen, wenn man auch in den Zahlen manche Nullen und in den Erzählungen viele Züge abziehen muss, doch nicht zu weit herabsetzen darf. Ueberdiess haben wir gesehen, dass der Pantheismus schon in den Veda-Liedern angelegt ist, dass also die Consequenz des Denkens auf die Einheit des Brahma führte.

Höher als alle Gaben, welche man dem Agni übergibt, steht *das innere Sichselbstverbrennen des Menschen*, die Gluth *(tapas)* der *Ascese;* — das ist die neue Grundanschauung, welche wir bei Manu und in den Upanischads, wie auch in den epischen Gedichten mannigfach angedeutet und ausgesprochen finden. Es liegt darin unstreitig der Versuch eines Fortschritts über den religiösen Mechanismus des in den Brâhmana-Schriften dargestellten Opferkultus zu einer tiefer in das Herz des Menschen und in das Wesen Gottes und in die sittliche Aufgabe eingehenden Religiosität; aber nur der Versuch eines solchen Fortschritts; denn wir haben in §. 14 gesehen, wie nach Manu in den Reinigungen und Bussen ein ebenso starker religiöser Mechanismus sich ausprägt, der einen eigentlich sittlichen Begriff von Sünde und Schuld nicht aufkommen lässt. Allenthalben liegt der Gedanke zu Grunde: der Mensch kann sich selbst erlösen; das mit möglichster Präcision beobachtete Gesetz *muss* zum Ziele führen. Aber es sind allerdings der Hindernisse und unvermutheten Rückfälle so viele, dass bei allen bisher dargestellten Mitteln doch die Erlösung aus dem Kreislauf der Seelenwanderung gewöhnlich auf Jahrtausende hinausgeschoben bleibt. Da tritt nun das *ascetische Leben*, verbunden mit der *Philosophie*, mit der es auch im griechischen Alterthum häufig verbunden war, ins Mittel und zeigt den Weg, wie wirklich *concentrirte Andacht und Busse mächtiger ist als alle Götter*, wie man unmittelbar nach diesem Leben der Seelenwanderung entgehen und ins Brahma aufgelöst werden kann.

Der Zutritt zu dieser Ascese ist *nur den drei höheren Kasten,* den Zweimalgeborenen (*dvidschas*), den Ariern gestattet. Ein Çûdra kann mit aller Selbstverleugnung höchstens so viel erreichen, dass seine Seele das nächste Mal zu diesen Glücklichen gehört. Die Ascese ist auch *nicht für jedes Lebensalter bestimmt:* einer Ehelosigkeit durch das ganze Leben hindurch wird kein besonderer Vorzug eingeräumt, sondern der Zweimalgeborene soll zuerst zu einem Brahmanen als seinem *Guru* in den Unterricht gehen, das ist die *erste Lebensstufe*, die des *Brahmatschâri;* dann soll er heirathen, die des *Hausvaters* (*Grihamêdhi*) ist die *zweite*. Dann erst, wenn er merkt, dass

seine Muskeln schlaff und seine Haare grau werden, wenn er den Sohn seines Sohnes sieht, so soll er das Haus verlassen und als *Waldeinsiedler* (*Vânaprastha*) leben. Das ist die *dritte* Lebensstufe[1]). Seine Frau kann er mitnehmen in die Einsamkeit, wie es die alten Helden häufig gethan haben, oder kann er sie zurücklassen bei den Söhnen. Auch das heilige Feuer nimmt er von Hause mit, um in der Einsiedelei die fünf täglichen Opfer zu verrichten. Er kleidet sich in ein Kleid von Baumrinde oder in das Fell einer schwarzen Antilope. Sein Bett soll die Erde sein, seine Nahrung Früchte von den Bäumen oder Wurzeln des Waldes und Wasser, das durch ein leinenes Tuch gegossen worden ist, damit er kein Thierchen tödtet. Haare, Bart und Nägel lässt er wachsen. Fasten soll er häufig und sich von allen Begierden lossagen, so dass ihn kein Ereigniss in seiner Andacht stören kann. Namentlich beim Aussprechen des Wörtleins *ôm!* soll er den Athem möglichst lang anhalten. Dadurch wird die Finsterniss der Sinne ausgebrannt. Nur mit heiligen Dingen, namentlich mit dem Lesen der Vedas und mit Betrachtung des höchsten Wesens soll er sich beschäftigen[2]). Will er aber vorwärts kommen in der Heiligkeit, so muss er sich auch noch *Selbstpeinigungen* auflegen. Er soll auf der Erde hin- und herrutschen oder den ganzen Tag auf den Zehen stehen, fortwährend aufstehen und sich wieder setzen, in der kalten Jahreszeit nasse Kleider tragen oder ganz nackt sich den Regengüssen aussetzen, in der Sommerhitze zwischen vier Feuern sitzen u. dgl. Diese Selbstpeinigungen bilden ein Lieblingsthema der Dichter, und als Protector derselben wird namentlich der Gott *Çiva* gepriesen. Bis zum Selbstmorde werden sie bei Manu noch nicht gesteigert. Das älteste Beispiel für einen religiösen *Selbstmord* finden wir bei einem Brahmanen Kalanos, der Alexander den Grossen nach Persien begleitete und in Pasargadä „nach väterlicher Sitte den Scheiterhaufen besteigend starb“ (Strabo).

---

1) Manu VI, 1 ff.

2) »Er soll Leib, Haupt und Nacken unbeweglich halten, fest sitzen, die Augen auf die Nasenspitze gerichtet nicht in verschiedene Richtungen sehen. So soll er aufmerksam über mich nachdenken» (Bhag. Gîtâ VI, 45).

Die *Wittwenverbrennung* entstand in Indien durch einige Beispiele aus der Heldenzeit. Das älteste ist *Mâdri*, die Frau des Pandu[1]). Ein eigentliches Gesetz, dass die Wittwe sich mit dem Mann verbrennen lassen müsse, findet sich nirgends. Es war also eine That der *freiwilligen Ascese*, welche von der Anschauung ausgieng, dass *die Frau nach ihrem Tod in keinem Fall ein glücklicheres Loos erlangen könne als der Mann.* Durch die Verbrennung ist ihre Theilnahme an dem Loos des Mannes gesichert. Was in früheren Zeiten freiwillig war, das wurde so sehr zur Volkssitte, dass keine Wittwe mehr im Hinduvolk existiren konnte. Es musste sich jede verbrennen lassen, bis endlich die englische Regierung in unsrem Jahrhundert die Verbrennung verbot und bestrafte.

Endlich die *vierte und höchste Lebensstufe* eines Hindu ist das Leben des *Sanyâsi*, d. h. des Entsagenden. Die active Selbstpeinigung verwandelt sich hier in die passive. Der Sanyâsi wird völlig gleichgiltig gegen alles, auch gegen Cultushandlungen; er bringt keine Opfer mehr, sondern ruht gänzlich in dem höchsten Wesen, jedem Gefühl entsagend. Er soll weder den Tod noch das Leben wünschen. Mit einem irdenen Wassergefäss und einem Stab wandelt der Sanyâsi nackt und immer einsam betteInd umher, schweigend und ohne die Dinge um sich her anzusehen. Er betrübt sich nicht, wenn er nichts erhält und freut sich nicht, wenn er einen Almosen bekommt. Einzig über die höchste Seele soll er nachdenken, und wenn er eingesehen hat, dass die Welten durch die Werke entstanden sind, d. h. durch eine Thätigkeit Brahmâs und der Geschöpfe, so gehe er zum Entwissen (*nirvêda*). Durch den Untergang der Thaten kommt die Andacht zu Stande. Mit dem Wörtlein *ôm* versenkt sich der Ascet völlig in das Brahma.

Ein anschauliches Beispiel für die Macht der indischen Ascese gibt *die Sage von Viçvâmitra und Vasischtha*[2]). Der König Viçvâmitra kam zu der Einsiedelei des Brahmanen

---

[1]) Mahâbh. XIII, 125 v. 4866 ff. Lassen I, 787.

[2]) Mahâbh. Adiparvau 6638 ff. Çalyaparvan 2295 ff. Ausführlicher im Râmâyana I, 51—65. Vgl. Muir I, 388—410. Duncker S. 194—196.

Vasischtha und wünschte eine Wunderkuh zu besitzen, welche dem Einsiedler alle Wünsche gewährte. Doch vergeblich bietet er dafür dem heiligen Mann 100,000 gewöhnliche Kühe an, vergeblich sucht er sie ihm mit Gewalt zu entreissen. Die Kuh erschafft durch ihr Brüllen ganze Kriegsheere, welche Viçvâmitras Heere besiegen. Die 100 Söhne Viçvâmitras, welche auf den Heiligen einstürmen, verbrennt er mit der Gluth seiner Andacht. Beschämt erkennt Viçvâmitra die Ueberlegenheit des Brahmanen über den Kschatriya, aber er beschliesst, ihn durch *Büssungen* zu überwinden. Er geht in den Wald, steht 100 Jahre auf den Zehen, lebt von Luft allein und bekommt dafür vom Gott Çiva himmlische Waffen, mit denen er Vasischthas Hütte in Brand steckt. Aber selbst die göttliche Feuerwaffe wird ausgelöscht durch den Stab des Brahmanen, wie Feuer durch Wasser. Nun geht Viçvâmitra nach dem Süden und thut die schwersten Kasteiungen, um sich selbst zum Brahmanen zu machen. Doch nach 1000 Jahren erklärt ihn der Gott Brahmâ erst für einen *frommen König* (*Râdscharschi*). Dennoch kann er schon Grosses ausrichten. Der fromme König Triçanku wünscht durch ein grosses Opfer lebendigen Leibes zum Himmel erhoben zu werden. Nachdem er vergeblich den Vasischtha darum gebeten, wendet er sich an Viçvâmitra, und dieser versucht es im Vertrauen auf das Verdienst seiner Büssungen. Aber Indra wehrt dem Triçanku den Eintritt in seinen Himmel. Nun beginnt Viçvâmitra zornig im Süden einen neuen Himmel, sieben neue Rischis und einen Kranz von neuen Sternen zu schaffen. Ja er will einen neuen Indra schaffen. Da bitten die Götter den Viçvâmitra demüthig, von Triçankus Himmelfahrt abzustehen. Allein er hats ihm versprochen, und die Götter geben so weit nach, dass die neugeschaffenen Sterne bleiben sollen, doch ausserhalb der Sonnenbahn, und dass Triçanku wie ein Unsterblicher mit seinem Haupt abwärts gekehrt unter ihnen scheinen und im Himmel wohnen soll. Nun geht Viçvâmitra in den Westen, um weiter zu büssen. Nach 1000 Jahren erklärt ihn Brahmâ für einen *Frommen* (*Rischi*), noch nicht für einen Brahmanen. Er beginnt neue Bussen, wird aber von einer Apsarase verführt und liegt zehn Jahre in ihren Fesseln. Doch er macht

sich los, beginnt strengere Büssungen und wird nach abermals 1000 Jahren für einen *grossen Frommen* (*Mahârschi*) erklärt. Die Götter haben Angst vor ihm, darum schickt ihm Indra wieder eine Verführerin zu. Er lässt sich nicht von ihr fangen, aber vom Zorn hingerissen verwandelt er sie in einen Stein, und zornig sollte ein Heiliger nicht mehr werden. Desswegen begibt sich Viçvamitra in den Osten um dort die härteste Busse zu thun. Er spricht kein Wort und steht 1000 Jahre lang auf Einem Bein. Da bitten endlich die Götter den Brahmâ, er möchte den Viçvâmitra zum Brahmanen machen, sonst werde dieser durch die Kraft seiner Busse die drei Welten zu Grunde richten; schon erlösche die Sonne vor der Majestät des Büssers. Brahmâ willigt ein, und nun gehen sämmtliche Götter zu Viçvâmitra um ihm ihre Verehrung zu bezeugen und ihn als *frommen Brahmanen* (*Brâhmarschi*) zu begrüssen. Auch Vasischtha erkennt seine neue Würde an.

Diese Sage, über deren muthmassliche Entstehung wir schon §. 10 gesprochen, hat ohne Zweifel zur Popularität der indischen Ascese mehr beigetraen als alle Bestimmungen des Manu. Der Heroismus des indischen Volkes hat sich vom Kriegshandwerk ab- und diesem Gebiet zugewendet. Nicht Völker zu bezwingen, sondern sich selbst zu beherrschen, sich zu versenken und sich aufzulösen wie ein Tropfen im Ocean, um den Begierden und Schmerzen des Lebens in allen Wanderungen der Seele zu entgehen, das ist nun das Ideal seiner Lieblinge.

Mögen Tausende von Asceten in dumpfem Brüten dahingesiecht sein ohne irgend etwas für die Folgezeit geschaffen und ohne für sich selbst einen inneren Frieden gefunden zu haben, so ist das doch nur die Eine Seite der indischen Ascese; andere haben dagegen in ihrem einsamen Leben über die wichtigsten Dinge nachgedacht: über den Ursprung, die Zusammensetzung und das Ende dieser Welt, über das Wesen des Menschen, über den Weg zur Erkenntniss der Wahrheit. Während andere Völker kaum ihre Begriffe von Leib und Seele hatten, finden wir in Indien schon in hohem Alterthum eine *Philosophie,* welche durch die Consequenz ihres Denkens uns in Staunen versetzt, die ihre Ziele höher gestellt hat als die griechische und in manchen Punkten eher an die Philosophie

des 18. und 19. Jahrhunderts erinnert, aber allerdings auch mit indischer Masslosigkeit sich in's Abstruse verliert. Sie ist auf dem Boden der indischen Religion erwachsen, hat sich nie von dem Boden der Offenbarung, von den heiligen Schriften, lossagen wollen, hat aber immerhin zur Umgestaltung der Religion vieles beigetragen und bis auf den heutigen Tag ihr Ansehen behauptet, wenngleich die schöpferischen Geister längst ausgestorben sind. Die indische Philosophie[1]) hat den Pantheismus der Veda-Lieder bis in seine äussersten Consequenzen verfolgt; sie hat von verschiedenen Prinzipien aus die Welt und das Verhältniss Gottes zu derselben zu begreifen versucht, sie hat für den Unterschied von Materie und Seele ein offenes Auge, denn ihr Zweck ist ja ein durchaus praktischer: von den Mühsalen der Seelenwanderung die Seele frei zu machen; sie hat es frühzeitig weit gebracht im Spalten der Begriffe und im Abstrahiren, aber ein selbstständiges persönliches Leben und Wirken Gottes hat sie nicht erkannt; sie hat die Vergötterung des frommen Menschen, die schon in den Veda-Liedern angebahnt war, auf die pantheistische Einheit zurückgeführt oder in Atheismus verwandelt oder höchstens mit einem dürftigen Deismus ausgestattet; sie hat gezeigt, wie weit ein frommes Selbstbewusstsein, dem man wirklich die Frömmigkeit in seiner Art nicht absprechen kann, auf dem Boden des Heidenthums mit seinen Aussagen über Gott und Welt kommt. Nicht bloss der *Gottesbegriff* ist in allen indischen Systemen unbefriedigend, sondern auch die *Welt*

---

[1]) Die neueren Forschungen über indische Philosophie sind hauptsächlich in folgenden Werken enthalten: *Colebrooke*, Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus. New ed. London 1858. The *Sankhya Karika*, transl. by Colebrooke. Oxf. 1837. The Sutras of *Kopila*, of the *Yôga*, the *Nyâya* Sutras, the *Vaiseshika*, and the *Brahma Sutras* of Veda Vyasa, transl. by *Ballantyne*, Benares. *Mullens*, Religious aspects of Hindu Philosophy. London 1860. Unter den deutschen Gelehrten hat zuerst *Windischmann* die indische Philosophie eingehender behandelt, nachdem *Wilh. v. Humboldt* den Inhalt der *Bhagavad-Gîtâ* in einer besonderen Schrift in Europa bekannt gemacht hatte. In neuerer Zeit haben auch eingeborene Gelehrte über indische Philosophie in englischer Sprache geschrieben, namentlich *Banerjea* und *Nilakantha*.

hat, wie wir schon §. 13 bemerkten, eigentlich keinen Zweck, sie ist vom Uebel; trotz der genauen, die Wissenschaft fördernden Forschung über die Bestandtheile der Welt und über das menschliche Erkennen kommt daher die indische Philosophie nicht zu einer Befriedigung, auch in der Welt nicht, es liegt ihr ein tiefes *Sehnen nach Erlösung* zu Grunde, aber die Lösung der Schwierigkeiten findet sie nur in der *Negation*, sie bringt nichts Positives zu Stande.

Man zählt in Indien sechs philosophische Systeme (*darçanas*), die alle noch für orthodox gelten, weil sie die Autorität der Vedas anerkennen. Sie lassen sich auch auf drei reduciren: Vedânta, Sânkhya und Nyâya, so dass jedes derselben in zwei verschiedenen Gestaltungen auftritt.

Vedânta heisst Ende oder Ziel des Veda. Dieses System will also die Quintessenz der Veda-Lehre geben, und es schliesst sich allerdings enger als die andern an die alten heiligen Schriften an, doch nicht an die Veda-Lieder, sondern an die Upanischads, von denen 11 als vedantistisch bezeichnet werden. Die indische Sage macht den *Bâdârâyana* oder *Veda-Vyâsa* zum Urheber des Vedânta-Systems, denselben Mann, welchem sie auch die Sammlung der unmittelbar göttlichen Vedas und die Abfassung des Mahâbhârata zuschreibt. Von ihm soll der Sûtra herrühren, welcher in Kürze das ganze Vedânta-System am deutlichsten darlegt, der *Brahma-Sûtra*, auch *Uttara Mîmânsa* oder *Çarîrika Sûtra* genannt. Die Ausbildung des Vedantismus reicht aber bis in den neueren Brahmanismus hinein. Erst im 7. und 8. Jahrhundert n. Chr. lebte der grosse Philosoph *Çankarâtschârya*, und vielleicht noch später ist der *Vedânta-Sâra* entstanden, eine kleine Schrift, welche die äussersten Consequenzen des Systems zieht.

Gleichsam eine niedrigere Stufe des Vêdânta-Systems ist die *Pûrva-Mâmînsa*-Philosophie, d. h. das Nachdenken über die früheren Theile der Vedas, über die Opfervorschriften der Brâhmanas und über das Verdienst, welches man sich durch solche Werke erwerben kann. Wir haben es also hier nicht mit einem selbstständigen philosophischen System zu thun, sondern nur mit einer Anleitung zum Gebrauch der Vedas.

Während das Vedânta-System neben der pantheistischen

Einheit des Brahma nichts aufkommen lässt, ist das charakteristische Merkmal des *Sânkhya* Systems der Dualismus von Seele und Materie oder vielmehr einer unendlichen Menge von einzelnen Seelen und einer Anzahl von materiellen Prinzipien, aus deren Verbindung die Welt entstanden ist, ohne Einheit.

Das Wort *Sankhya* heisst Zahl; die sichtbare Vielheit mit ihren Ordnungen ist also der Ausgangspunkt des Systems, das wieder in zwei Formen erscheint: das *deistische* Sânkhya- oder *Yoga*-System des *Pâtandschali* und das *atheistische Sânhhya*-System des *Kapila*[1]). Yoga (Verbindung) wird überhaupt die indische Mystik genannt, und das System dieses Namens strebt im Unterschied von der mehr auf theoretische Erkenntniss dringenden atheistischen Sânkhya nach Concentration auf Einen Punkt, ja nach Aufhebung alles sichtbaren Objectes für das Denken, nach dem Leben eines Sanyâsi, nach dem Nichtdenken, und verheisst dafür übernatürliche Kräfte. Sie sagt aber, dass diese Concentration nur möglich sei durch eine völlige Ergebung an den Herrn (*Içvara*), dessen Existenz als Eines Wesens über allem Sichtbaren sie anerkennt.

Das *Nyâya*-System des *Gautama* greift weniger als Vedânta und Sânkhya in die Religionsgeschichte ein, denn es beschäftigt sich fast ausschliesslich mit dem Weg, auf welchem der Mensch zur Erkenntniss der Wahrheit kommt, also zunächst mit der *Logik*, und glaubt mit dieser Erkenntniss auch die Befreiung von der Seelenwanderung erreichen zu können. Es hat übrigens dieses System bei seiner Beschränkung auf das der Philosophie zugehörige Gebiet für die Förderung der Wissenschaft mehr bleibende Früchte gebracht als die beiden andern. Auch die Nyâya dringt hauptsächlich auf Unterscheidung und Scheidung von Leib und Seele, so dass diese von den Leidenschaften und von der Werkthätigkeit frei wird, durch

---

[1]) Es gibt keine Upanischads, die völlig dem Sânkhya-System angehören. Eine vermittelnde Stellung zwischen Vedânta und Sânkhya nimmt Çrêtâçvatara-Up. ein, ebenso die Bhagavad-Gîtâ, am meisten der Yoga-Philosophie entsprechend. Die Hauptquellen für die eigentliche Sânkhya ist der dem Kapila zugeschriebene *Sânkhya Pravatschana Sûtra* und eine kleine Sammlung von Gedächtnissversen: *Sânkhya-Kârikâ*.

welche sie eine Belohnung für sich zu erwerben suchte. Die *Mittel* zur rechten *Erkenntniss* sind *Wahrnehmung* (*pratyakscha*), *Schlussfolgerung* (*anumâna*), *Vergleichung* (*upamâna*) und *Zeugniss* (*sabda*). Da das blosse Hören von einem Gegenstand noch keine richtige Erkenntniss garantirt, so muss der Philosoph zwischen Hören und Glauben den *Zweifel* (*sansaya*) setzen und um diesen zu überwinden einen *Beweggrund* (*prayodschana*) für weitere Untersuchung haben. Ein solcher muss sich finden unter den festgestellten, allgemein angenommenen Sätzen oder Thatsachen. So hat Gautama eine Methode der Beweisführung aufgestellt mit einem aus fünf Gliedern bestehenden Syllogismus:

1. Satz (*pratidschyâ*) z. B.: *der Wald brennt*;
2. Grund (*hêtu*): *denn er raucht;*
3. Beispiel (*udâharana*): *was raucht, brennt;*
4. Anwendung (*upanaya*): *der Wald raucht;*
5. Schluss (*nigaman*): folglich *brennt der Wald.*

Als *Objecte* der Erkenntniss zählt Gautama folgende zwölf auf: 1) *Seele*, als einzelne Seelen und als höchste Seele (*paramâtma*). Die Existenz der Seele ist bewiesen durch sechs Kennzeichen: Begierde, Abneigung, Wille, Lust, Unlust und Erkenntniss; 2) *Leib*, aus Atomen bestehend, von irdischer Natur; daneben gibt es auch Wasser-, Feuer- und Luftleiber in den höheren Regionen; 3) *Die fünf Sinne*: Geruch, Geschmack, Gesicht, Tastsinn und Gehör; 4) *Die fünf Objecte der Sinne:* Erde, Wasser, Licht, Luft und Aether, d. h. Geruch, Geschmack, Farbe, Berührung und Ton; 5) *Wissen* (*buddhi*), bestehend in Auffassung und Gedächtniss; 6) *Geist* oder Verstand (*manas*). 7) *Thätigkeit;* 8) *Fehler;* 9) *Seelenwanderung,* d. h. Zustand der Seele nach dem Tode; 10) *Vergeltung;* 11) *Pein;* 12) *Seligkeit.*

Ein selbstständiger Zweig der Nyâya-Philosophie ist das *Vaiçêschika*-System des Kanâda. Dasselbe beschäftigt sich namentlich mit der Ewigkeit der Materie in der Form von *Atomen,* ebenso mit dem atomistischen ewigen Bestand der Seelen. Die Hindu-Philosophie hat übrigens keinen zusammenfassenden Begriff für das, was wir Materie nennen. Die Vaiçeschika-Schule unterscheidet sechs Kategorien oder Objekte der Erkenntniss: Substanz, Eigenschaft, Thätigkeit, Gattung, Unter-

schied und Zusammenhang. Sie zählt dabei neun Substanzen auf, an welchen die Eigenschaften sich finden, nämlich die fünf Elemente, Zeit und Raum, Geist (*manas*) und Seele.

Nun haben wir aber das *Vedânta*- und das *Sânkhya*-System, welche, wie wir schon bemerkt, tiefer in die Entwicklung der indischen *Religion* eingegriffen, nach ihren Hauptpunkten noch näher zu betrachten. Der Zweck der *Vedânta-Philosophie* ist *die Einheit zwischen den individuellen Seelen und Brahma, der grossen Seele, zu zeigen*, also den reinen monistischen Pantheismus zu lehren. Wenn die indische Philosophie im Allgemeinen als *Wege zur Erkenntniss Sinneswahrnehmung*, *Vernunftbeweis* und Ueberlieferung oder *Offenbarung* (*çruti*) annimmt, so legt die Vedânta auf das Letztere den grössten Nachdruck. Wer sich Erkenntniss erwerben will, muss die Çâstras studiren, und da er irren könnte in der Untersuchung ihres Sinnes, muss er grosse Meister hören. Namentlich im späteren Brahmanismus werden diese Erfordernisse zur wahren Philosophie weitläufig auseinandergesetzt und schliesslich der schlechte Trost gegeben, dass nur wenige das hohe Ziel wirklich erreichen, nämlich nur diejenigen, welche von Gott dazu vorherbestimmt seien[1]). Was den Kern der Vedânta betrifft, so haben wir schon §. 13 die Lehre vom abstracten Brahma nach den Upanischads in ihren Grundzügen angegeben. Der Pantheismus war in den Veda-Liedern in einer bunten Mannigfaltigkeit von Göttergestalten aufgetreten ohne feste Formen, so dass schliesslich die Subjectivität des frommen Dichters zum schöpferischen Prinzip wurde: der subjective Geist war nicht mehr zu unterscheiden vom objectiven. Was dem denkenden Leser der Lieder sich aufdrängt als Grundanschauung derselben, das spricht die Vedânta-Philosophie wirklich als Zweck und Ziel der Vedas aus, indem sie ihre Spekulation vom objectiven Geist, von der Weltseele, ausgehen lässt und den reinsten *Pantheismus* lehrt, zunächst noch in emanatistischer Form, so dass namentlich die Aitarêya-Upanischad noch eine ausführlichere Beschreibung der Emanation der Welt aus dem

---

[1]) Brahma regiert über die Erkenntniss wie über die Unwissenheit. Çvetaçv. Up. 5, 1. Mullens p. 121.

Brahma enthält. Die Emanation der einzelnen *Seelen* aus dem Brahma konnte noch mit dem Hervorgehen der Funken aus dem Feuer verglichen werden, aber wie soll die *materielle Welt* aus dem Brahma entstehen? Dem consequenten Denken der Hindu-Philosophen konnte nicht entgehen, dass eine *Entfaltung* des Einen, untheilbaren, abstracten, unveränderlichen Brahma ein innerer Widerspruch ist; es müsste ja damit eine *Veränderung* an einem *Unveränderlichen* vorgehen. Darum stellt die spätere Vedânta das Dilemma, welches erst im Vedânta-Sâra deutlich ausgesprochen ist: *Entweder existirt das Brahma und die Welt existirt nicht, oder die Welt existirt und das Brahma existirt nicht.* Nun aber existirt das Brahma, es ist die einzige reale Existenz (*vastu*), die verschiedenen Objecte, namentlich die individuellen Seelen sind unreal (*avastu*), also *die Welt existirt in Wahrheit nicht.* Das Unreale wird dem Realen beigefügt durch Dafürhalten, wie man ein Seil aus der Ferne gesehen für eine Schlange halten kann. Das kommt von der *Unwissenheit* oder *Täuschung.* Diese Unwissenheit, das Gegentheil der Erkenntniss, ist verschieden vom Sein und vom Nichtsein, d. h. man kann sagen: sie existirt, und doch ist sie nichts Wirkliches, sie ist im Brahma und doch wieder nicht in ihm. Durch diese Unwissenheit ist die Welt gebildet worden. Theile der höchsten Seele haben sich individualisirt, sind besondere Seelen geworden (*prâdschya*), in welchen das Selbsbewusstsein entstanden ist. *In Wirklichkeit ist kein Unterschied zwischen dem höchsten Herrscher und den individuellen Intelligenzen,* so wenig als zwischen dem Himmel, welcher über dem Walde sich erhebt, und dem Himmel, welcher sich im Wasser spiegelt. Diese Unwissenheit in den gesonderten Seelen hat zwei Kräfte, eine verdunkelnde und eine producirende. Indem sie den Verstand des Beobachters *verdunkelt* wie eine kleine Wolke die Sonne, verbirgt sie die unendliche Seele und macht, dass sie begrenzt erscheint. Die *producirende* Kraft erweckt die Begriffe von Glück und Unglück, Besitz und Herrschaft; und wie sie aus einem wirklichen Seil eine nicht wirkliche Schlange macht, so producirt sie in der Seele die Ausdehnung der Welt und stellt sie als *Phantasiegebilde* vor das Auge des Geistes. Gleichwohl ist die Seele, welche

von dieser Unwissenheit bedeckt wird, *nur die Eine Seele.* Durch *Abstraction* (*apabâd*) wird das *höchste Wesen* als die *einzige Realität* erkannt werden. Alle grossen Objecte in der Welt werden *sich auflösen in dasselbe.* Der Philosoph, der gereinigt durch religiöse Ceremonien seine Gedanken von der Aussenwelt ablenkt und auf seines Lehrers Unterricht sorgfältig merkt, denkt nach über den grossen Spruch: „Das bist Du; Du bist das einzige Wesen.“ Er erkennt, dass *alle Zweiheit Täuschung* ist, dass alle Objecte in der Welt Brahma sind, dass er selbst Brahma ist. „*Ich bin tat*“ (das), ist das Resultat seines Denkens. Subject und Object und die Beziehung zwischen denselben verschwindet; seine Erkenntniss ist vollkommen; nichts bleibt übrig als das Eine, das Ezistenz, Erkenntniss und Seligkeit ist. Er vereinigt sich mit dem Brahma durch das Wörtlein ôm und ist *keiner Seelenwanderung unterworfen*, er kehrt beim Tod unmittelbar in das Brahma zurück[1]).

Während das Vedânta-System zu dieser äussersten Consequenz des *Akosmismus* fortschritt, wollten andere Philosophen der Welt und den einzelnen Seelen ihre Realität nicht absprechen; um dem Widerspruch der Emanation einer Vielheit aus dem untheilbaren Einen zu entgehen, opferten sie lieber die Einheit des Brahma, und das *Sânkhya*-System des *Kapila* schreckte nicht zurück vor der Consequenz des *Atheismus.* Wie kann es aber dabei noch orthodox erscheinen? Wie kann es die Veda-Lieder anerkennen und von der indischen Priesterschaft als berechtigtes System anerkannt werden? Es ist das nur in einem Lande möglich, wo concentrirte Andacht und Busse für mächtiger gilt als alle Götter. Wir dürfen uns nicht verwundern, wenn die Veda-Götter den indischen Philosophen nur zu Puppen für das Spiel der menschlichen Phantasie werden. Die Götter können in den Veda-Liedern gepriesen werden als befreite Seelen (Sânkhy. Prav. Sutra 96), sie sind unsterblich, sofern die Seelen überhaupt ewig sind, allein

[1]) Die Darstellung der Unwissenheit unter dem Namen *Mâyâ* gehört der mythologischen Bearbeitung des Vedânta-Systems an. Mâyâ wird hier zur Energie (*çakti*) oder zur Frau des Gottes Brahmâ. Mullens p. 115.

Urheber dieser Welt sind sie nicht. Die Polemik der Sânkhya bezieht sich nicht sowohl auf diese verschwimmenden mythologischen Götter als auf einen schöpferischen, überweltlichen Gott, und damit verlässt diese Philosophie den Boden des ächt indischen Pantheismus nicht. *Wäre ein Gott*, so müsste er *entweder frei oder gebunden* sein; in beiden Fällen könnte er nicht Schöpfer sein. Denn wäre er *frei* von Störungen und Begierden, so könnte ihn *nichts zum Schaffen bewegen;* wäre er aber *gebunden,* so stünde er selbst unter der *Täuschung* (S. Pr. Sutra 94 f.). „Wie können Wesen mit Qualitäten [1]) hervorgehen von einem Içvara ohne Qualitäten? In der Natur sieht man, dass Gleiches aus Gleichem hervorgeht“ (Sankhya Kâr. 61. comm.). Die Sânkhya denkt sich die Entstehung der Welt *dualistisch,* durch die Verbindung von Geist und Materie, aber weder der Geist noch die Materie wird als eine Einheit aufgefasst, sondern auf der Einen Seite ist eine *unendliche Vielheit von individuellen Seelen*, die von Ewigkeit zu Ewigkeit existiren, auf der andern sind *24 Prinzipien,* die im Gegensatz zu der *Seele* oder dem Geist (*puruscha*) unter dem Namen *Natur* (*prakriti*) zusammengefasst werden. Die *Natur* ist unerschaffen und ewig, *schöpferisch* und *nicht erkennend;* die Seele ebenso unerschaffen und ewig, *erkennend,* aber *nicht schöpferisch.* Alles, was existirt, ist die Wirkung einer Ursache. Die letzte Ursache ist die hervorbringende Natur. Aber die Seele existirt gleich ewig mit der Natur. Wie der Magnet das Eisen anzieht, sobald er in die Nähe kommt, so ziehen Natur und Seele einander an aus keinem andern Grund als wegen der äusseren Berührung (S. Pr. Sutr. 97); so wird die Natur Intelligenz (*mahat*). Es ist aber eine *Vielheit von individuellen Seelen.* Wäre die Seele nur Eine, so könnte sie nicht um dieselbe Zeit in Einem Menschen Freude empfinden, im andern Schmerz. Diese individuellen Seelen sind also von Anfang an eingegangen in die Natur. Ihre erste Hülle ist der *Urleib* (*linga çarîra*), der aus neunzehn von den genannten Prinzipien besteht, nämlich aus Natur (*prakriti*), Intelligenz

---

[1]) Die drei Qualitäten (*gunas*): Güte, Leidenschaft und Finsterniss vgl. §. 13.

oder dem Grossen (*buddhi* oder *mahat*), dem Bewusstsein oder der Ichheit (*ahankâra*), dem inneren Sinn (*manas*), den fünf Organen der Wahrnehmung (Auge, Ohr, Nase, Zunge, Haut), den fünf Organen des Handelns (Stimme, Hände, Füsse, Ausleerungsorgane, Zeugungsglied) und den fünf Urelementen (Ton, Gefühl, Gesicht, Geschmack, Geruch). *Dieser Urleib begleitet die Seele auf allen ihren Wanderungen durch die verschiedenen Geburten.* Daneben erhält sie noch einen *materiellen Leib*, aus den fünf groben Elementen (Aether, Luft, Licht, Wasser, Erde) gebildet, der bei jeder neuen Geburt *von Vater und Mutter erzeugt wird.* Die Seele selbst übt gar keinen Einfluss auf die Natur aus; sie erkennt und beobachtet nur. Wenn sie thätig zu sein scheint, so ist es *nur der Urleib*, *welcher handelt und alle Veränderungen durchmacht.* Hier liegt nun die praktische Aufgabe und die erlösende Kraft der Philosophie. *Die Erkenntniss* (*dhyâna*) *soll die Seele von der Natur losmachen.* Wenn die Seele weiss, dass sie nicht die Natur ist, dass die Prinzipien in der angegebenen Weise sich zu einander verhalten, dass so vieles, was man der Seele zuschreibt, vom Urleib herkommt u. s. w., so lebt sie zwar trotz diesem Wissen noch in dem Körper fort, wie das Rad noch eine Zeit lang rollt, auch wenn es nicht mehr gedreht wird; aber mit dem Tode des gegenwärtigen materiellen Leibes hört für den, der zu solcher Erkenntniss gekommen ist, *die Thätigkeit des Urleibs auf und damit auch die Nothwendigkeit einer neuen Geburt.* Kapila scheint dabei an einer persönlichen Unsterblichkeit festgehalten zu haben. „Um die Sehnsucht des menschlichen Herzens zu befriedigen, muss es eine fortlebende Seele geben; und bestreitet ihr das Dasein dieser Seele, so dürft ihr auch nicht vom höchsten Ziel des Menschen sprechen“ (I, 43. Vgl. M. Müller, Essays I, 202).

§. 17. Die volksthümlichen Götter Vischnu und Çiva.

So hätte denn die Philosophie den Weg zur Erlösung gefunden: Der Asçet, der von allem Irdischen absieht und sein

Denken auf den Grund aller Dinge richtet, hätte nicht mehr nöthig durch Menschen- und Thierleiber zu wandern; er dürfte nach seinem Tod unmittelbar aufgelöst werden in die Weltseele. Aber wird dieser Trost einem ganzen Volk als Grundlage der Religion genügen? Es sind ja nur wenige Auserwählte unter den Bevorzugten, welche diese selige Auflösung wirklich erreichen, um deren willen sie sich so viele Marter anthun müssen. Was soll das übrige Volk thun um seine religiösen Pflichten zu erfüllen? — Der vedische Opferkultus existirt zwar noch, aber auch dieser Weg zur Seligkeit ist nur für die Reichen und Vornehmen zugänglich, denn die wirksamsten Opfer kosten viel Geld. Ueberdiess hat das Ansehen des Indra und Agni und der übrigen Veda-Götter durch das Auftreten des Buddha, der alle Opfer verwarf, einen empfindlichen Stoss erlitten. Einer Seele, die nach einem persönlichen Halt suchte, konnten ohnediess die verschwommenen Veda-Götter nicht genügen. Während der orthodoxe Brahmanismus sich selbst erlösen zu können glaubte mit Reinigungen und Bussen, mit Opfer, Ascese und Philosophie, kam doch das indische Volk immer mehr zu der Erkenntniss, *dass der Mensch einen Erlöser braucht*, und zwar einen Erlöser, der *in menschlich greifbarer Gestalt* sich zu ihm herablässt und ihm aus seinen Nöthen hilft. Der Buddhismus hat einen solchen menschlichen Erlöser in der Person des Buddha; der Brahmanismus will seine alten Götter nicht aufgeben und doch ist er von dem Grundsatz, dass concentrirte Andacht und Busse mächtiger ist als alle Götter, zu sehr durchdrungen, als dass er sich eine Erlösung ohne menschliches Verdienst denken könnte. So ungefähr werden wir uns die Idee der *Avatâras* in ihrer Entstehung denken müssen. Ihr vorchristlicher Ursprung lässt sich nicht leugnen, denn wenn Megasthenes von einem indischen Herakles erzählt, der die ganze Erde und das ganze Meer durchzogen und vom Uebel gereinigt habe, so ist *Krischna* als *Avatâra des Vischnu* offenbar schon im dritten Jahrh. v. Chr. verehrt worden. Ja es sind vielleicht schon mehrere Avatâras unter diesem Namen des indischen Herakles zusammengefasst, so dass die Angabe des Megasthenes dem Satz im Mahâbhârata entspräche: *So oft eine Erschlaffung des Ge-*

setzes und eine Erhebung des Unrechts eingetreten ist, kommt Vischnu herab in irgend einer Gestalt[1]). Mit dem christlichen Begriff von der Menschwerdung Gottes hat die Idee der Avatâras die Aehnlichkeit, dass allerdings ein *Herabsteigen der Gottheit in die menschliche Natur,* nicht bloss ein Aufsteigen von Heroen, für möglich und wirklich gehalten wird, und wenigstens in Râma und Krischna macht die Gottheit *ein ganzes Menschenleben durch;* es ist nicht eine vorübergehende Verwandlung. Auch der Zweck der Incarnationen ist eine *Erlösung von der Ungerechtigkeit.* Aber bei näherer Betrachtung sind diese Incarnationen des Vischnu von der Menschwerdung Christi ebenso verschieden wie die indischen Büssungen von der christlichen Busse. Da die indische Religion mit der Lehre von der Seelenwanderung die Gottebenbildlichkeit des Menschen aufhebt, so muss auch der incarnirte Gott *in Thierleibern wie in Menschenleibern* erscheinen. Dieser phantastische Durcheinander konnte nicht einmal die schönen, massvollen Götterfiguren der Griechen produciren. Aber auch da, wo Vischnu als Mensch auftritt, namentlich in der Person des Krischna, ist sein Leben so *unheilig*, dass zwischen Krischna und Christus nur eine Namensähnlichkeit und einige ähnliche Züge in der Kindheitsgeschichte stattfinden[2]). Ja wir werden die ganze Idee der Avatâras aus dem indischen Pantheismus so erklären müssen, dass *der Gott auf der Erde nichts ausrichten kann, wenn er nicht als Thier oder Mensch auftritt.* Nur durch die Incarnation wird er eine real eingreifende Macht. Aber eben damit ist die Wirkung einer Incarnation auch schnell verschwunden, wie ein Menschenleben; das Unheil nimmt wieder überhand und erfordert eine neue Incarnation. Jahrtausende liegen dazwischen, bis wieder eine solche erscheint, und inzwischen ist der Schaden nicht geheilt: *eine ewige Erlösung ist nicht gefunden.* Bei der mythologischen Darstellung der einzelnen Incarnationen werden wir auch bemerken, dass von einer *Entäusserung* der göttlichen Herrlichkeit *nirgends*

---

[1]) Bhag. Gîtâ IV, 6 f.

[2]) Schlangentreter ist Krischna allerdings auch; aber kein Hindu hat eine Ahnung von der Symbolik, welche das Christenthum damit verbindet. Vgl. §. 32.

die Rede ist. *Der betreffende Gott existirt neben seiner Incarnation fort*, und die Hindu-Schriften geben über das Verhältniss beider keinen Aufschluss. So ist die Incarnation am Ende nur eine *potenzirte menschliche Kraft*.

Der Gott, welchem diese Avatâras zugeschrieben werden, **Vischnu**, spielt in den Veda-Liedern, wie wir gesehen haben, eine untergeordnete Rolle. Er ist ein Begleiter des Indra, der Gott der drei Schritte. Diese drei Schritte, mit welchen Vischnu alle Welträume durcheilt, kehren in mancherlei Variationen wieder, so beim Opfer, dass desswegen der Opferplatz *vêdi* (wachsen) genannt werde (Çatap. Br. I, 2, 5. Weber, Ind. Streifen I, 40. Muir IV, 108). Agni hat den niedersten, Vischnu den höchsten Platz unter den Göttern (Ait. Br. I, 1). Wie es gekommen ist, dass dieser Gott in den Heldengedichten als der Liebling des arischen Volkes, als der Held unter den Göttern erscheint, während Indra sich gleichsam in seinen Himmel zurückzieht und nicht mehr unter die Götter ersten Rangs gehört, darüber finden wir keine Auskunft in der indischen Literatur. Wir werden uns die Veränderung ungefähr so denken müssen. Durch die Polemik des Buddha war dem Indra-Dienst eine tödtliche Wunde versetzt. Als der Brahmanismus sich wieder aufraffte, war das Ansehen der alten Götter so erschüttert, dass sie unmöglich dem religiösen Bedürfniss des Volkes länger genügen konnten. Die Götter waren hereingezogen in den Kreislauf der Seelenwanderung und unter das allgemeine Gesetz der Vergänglichkeit gestellt. Indra hatte wohl die Dämonen besiegt, aber verdienstvolle Asceten konnten ihm selbst Trotz bieten. Der Opfervertrag mit ihm bot keine Garantie mehr für die Erlangung des Gewünschten. An *menschliche Grössen* musste das Volk sich anschliessen. Wer dem neuen Religionsstifter nicht zufiel, griff zurück auf die alten Helden des indischen Volkes, auf die *Râma* und *Krischna* und sah in ihnen nicht nur einzelne grosse Menschen, sondern *eine einheitliche, die Welt vom Uebel befreiende, göttliche Thätigkeit*. So stellt sich neben die vedantistische Einheit des Brahma eine neue Einheit, die als *erhaltende* in einem gewissen Gegensatz zu jener alles wieder in sich auflösenden Einheit steht. Der Gott *Vischnu war der geeignetste Träger*

dieser Idee der göttlichen Welterhaltung, welche durch grosse menschliche Persönlichkeiten für Beseitigung des Uebels sorgt, denn er durchschreitet in einem Augenblick alle Welten, er ist der beweglichste unter den Göttern, der die mannigfaltigsten Formen annehmen kann, eben weil sein Wesen in den Veda-Liedern noch nicht näher beschrieben ist. Er wird nun auch identificirt mit dem Wassergott *Nârâyana,* welcher im Schöpfungsbericht des Manu als eine Variation des Brahma vorkommt, und bekommt dadurch seine Bedeutung für die *Natur* als der, welcher nach der Sonnenhitze die Regenzeit zur rechten Zeit herbeiführt, und so braucht man neben ihm keinen Vrittratödter Indra anzurufen. Als *Wassergott* ruht Vischnu auf der zusammengerollten Schlange *Çêscha* (Ueberrest, Ende) oder *Ananta* (endlos) über den Fluthen des Urmeers. Seine Beziehung zur *Sonne,* als der andern erhaltenden Macht in der Natur, in deren Bereich schon der vedische Vischnu gehört, wird ohne Zweifel dadurch ausgedrückt, dass er auf dem *Garuda,* einem Vogel mit goldenen Fittichen, einherfährt. Vischnu trägt nach der Beschreibung seiner Erscheinung im Râmâyana in seinen Händen eine Muschel, eine Wurfscheibe und eine Keule, wurde also ohne Zweifel schon damals mit vier Händen abgebildet, von denen eine frei war. Sein Palast oder sein Himmel wird *Vaikuntha* genannt.

Die Gattin des Vischnu ist *Lakschmi* oder *Çri,* die Göttin der Liebe, der Huld, der Fruchtbarkeit, der Ehe und des Reichthums. Sie stellt im Kampfe dieses Lebens, welchen Vischnu zu bestehen hat, das beruhigende Element dar. Der Lakschmi geheiligt ist die fruchtbare, Nahrung spendende Kuh. Ihr Fest ist das Fest der Ernte, ihr Symbol die Lotosblume.

So gross das Ansehen des Vischnu in der indischen Mythologie durch seine Avatâras geworden ist, welche wir erst im neueren Brahmanismus mit ihren mythologischen Einzelheiten besprechen werden, so hat doch der Gott, welchem heutzutage mehr als die Hälfte der Bewohner von Vorderindien fast ausschliesslich dient, **Çiva** oder *Mahâdêva,* d. h. der grosse Gott, auch *Rudra* genannt, schon seit alter Zeit mit Vischnu rivalisirt. Die Idee der Avatâras ist erst im späteren Brahmanismus auf Çiva und nicht eigentlich auf ihn selbst, sondern nur auf

seine Umgebung angewendet worden. Aber als ein mächtiger Gott, der nicht wie die Veda-Götter durch Ascese überwunden werden kann, erscheint er schon in alter Zeit; denn er ist selbst der grösste Ascet, der Patron aller Büsser. Dort im Himalaya, wo der Ganges mit gewaltigem Getöse von schwindelnder Höhe herab durch schauerliche Felsklüfte sich seinen Weg nach der hindustanischen Ebene bahnt, ist *Kailâsa,* der Palast des Çiva zu suchen. Er ist Herr der Berge *(Giriça).* Als Symbol seiner Gewalt führt er den Dreizack *(triçûla)* und eine Jagdschlinge *(pâça)* oder eine Antilope, zuweilen auch eine Feuerflamme in der Hand. Häufig trägt er eine Halskette von Todtenschädeln, und eine Eigenthümlichkeit seines Gesichts ist *das dritte Auge auf der Stirne.* Zuweilen wird er mit fünf Köpfen abgebildet, wahrscheinlich zum Zeichen seiner Suprematie über den vierköpfigen Brahmâ. Der heilige Stier *(Nandi)* ist ebenfalls ein wichtiger Bestandtheil seiner Umgebung. *Zerstörend* wirkt Çiva, aber auch *reinigend und befruchtend* [1]).

Die bisher genannten Eigenschaften des Çiva wird man grösstentheils von dem vedischen Rudra herleiten können, etwa so, dass man mit *Weber* (Ind. Studien II, 19 ff.) annimmt, die Idee des *Rudra* als Sturmgottes sei verbunden worden mit der des *Agni* als des prasselnden Feuers. Aber damit sind noch nicht alle Erscheinungen des Çiva-Kultus erklärt, wie er faktisch namentlich in Süd-Indien verbreitet ist und aus den epischen Gedichten nachweisbar schon in vorchristlichen Jahrhunderten existirte, so dass auch *Muir,* der die Identität des Rudra und Çiva annimmt, doch zugibt, es sei eine grosse Kluft zwischen dem Rudra, wie er noch in den Brâhmanas vorkomme, und dem der epischen Gedichte [2]). Es sind namentlich folgende Punkte noch nicht erklärt:

---

[1]) »Die Veda-kundigen Brahmanen kennen zwei Gestalten des Gottes Çiva, eine schrecklich, die andere glücklich. Die schreckliche ist Feuer, Blitz, Sonne. Die glückliche ist Tugend, Wasser und der Mond. Die glückliche verschafft Reinheit, die schreckliche zerstört die Welt. Da er der grösste der Götter ist, wird er genannt *Mahâdêva*, da er das Gedeihen (*çiva*) aller Menschen sucht, wird er genannt *Çiva*« (Mahâbh. Anuç., p. 7500 ff.).

[2]) Between the texts which I have cited from the Brâhmanas relative to Rudra, and the earliest descriptions of the same deity which we discover

1) Warum der *Çiva-Kultus* im südlichen Indien bei den *dravidischen* Völkern *vorherrscht* und selbst mit dem Bhutendienst sich verbindet, von welchem der Vishhnu-Kultus sich scharf absondert.

2) Woher die allgemein verbreitete Verehrung des Çiva unter dem Symbol des *Phallus (linga)* kommt, von welcher bei dem vedischen Rudra keine Spur sich findet.

3) Warum nicht bloss Çiva, sondern *auch seine Gattin Kâlî und seine Söhne Ganêça und Kârtikêya* eine *so ausgebreitete Verehrung geniessen*, im Süden und Norden von Indien, namentlich auch bei den niederen Kasten, *ohne dass durch das nationale Epos ihre Thaten so verherrlicht worden sind wie die Avatâras des Vischnu.*

4) Warum die *Opfer* für diese Çiva-Familie einen andern, mehr *blutdürstigen* Charakter haben, und nach einigen Andeutungen in den heil. Schriften (Râmây. I, 66, 7 ff. Bhag. Purâna IV, 2, 8 ff.) nicht in die Reihe der anerkannten Opfer für die Hindu-Götter gehören.

Alle diese Fragen werden wohl am leichtesten beantwortet, wenn wir, wie schon § 3 angedeutet wurde, **einen ursprünglich dravidischen Gott Çiva** annehmen, der in der Zeit des Kampfes zwischen Brahmanismus und Buddhismus mit seiner Familie in das brahmanische Göttersystem aufgenommen und **mit dem vedischen Rudra identificirt** wurde. Dadurch wäre dem Umsichgreifen des Buddhismus unter den dravidischen Völkern gewehrt worden. Dass der Name *Çiva* im Sanskrit eine Bedeutung hat, beweist noch nicht, dass er wirklich aus dem Sanskrit stammt, und *Mahâdêva* ist ein Appellativum, ungefähr wie im Deutschen „Mutter Gottes“. Was vom Norden her kommt, vom Himalâya, das werden wir dem vedischen Rudra zuschreiben dürfen, so auch die vorherrschende Verehrung dieses Gottes im Geschlecht der *Kurus* [1]), dagegen den südindischen Çivaismus [2]), die Ver-

---

in the Epic poems, a wide chasm intervenes, which, as far as I am aware, no genuine ancient materials exist (for the Upanishads are of uncertain date) for bridging over. Muir IV, 342.

[1]) Weber, Indische Studien, I, 206. Muir IV, 250.

[2]) Nach dem Uttara Kânda (36, 42 f.), einem jüngeren Theil des Râmâ-

bindung des Çiva als Paramêçvara mit dem *Bhutendienst,* und namentlich den *Lingaismus* können wir nicht wohl auf arischen Ursprung zurückführen[1]). Man findet den *Phallusdienst* auch in Vorderasien, namentlich in Babylonien, und er hat sich bis nach Griechenland verbreitet, während die zoroastrische Religion keine Spur davon verräth. Es ist ja wohl möglich, dass verschiedene Völker unabhängig von einander auf die Verehrung dieses Symbols gekommen sind, aber wenn es die *turanischen* Völker nach Indien mitgebracht haben, so könnte es aus derselben Quelle sich auch weiter nach Westen verbreitet haben.

Die Verehrung des Çiva unter dem Symbol des Linga ist so allgemein, dass man sich eine unrichtige Vorstellung von diesem Gott macht, wenn man ihn *nur als den zerstörenden* ansieht. Ein zerstörender Gott ist allerdings der vedische Rudra, und als zerstörender erscheint Çiva in der scholastischen Zusammenfassung der drei grossen Götter zum neubrahmanischen Trimûrti. Aber im Blick auf den Lingadienst könnte man den Çiva ebensogut den *zeugenden Gott* nennen. Als solcher geniesst er die ausgebreitetste Verehrung.

Haben wir nun aber nicht auch in der indischen Literatur Spuren davon, dass dieser dravidische Çiva-Lingaismus als

---

yana, hat Râvana auf Ceylon ein goldenes Linga überall hingesetzt, wo er hinkam, und dasselbe verehrt.

1) Schon *Stevenson* hat im Journ. R. As. S. VIII, 330 die Verehrung des Çiva unter der Form des Linga für einen vorbrahmanischen Kult der Urbewohner von Indien erklärt, mit folgenden Gründen: 1) Çiva kommt in den Veda-Liedern nicht vor. 2) Rudra hat in denselben nicht die hohe Stelle, welche Çiva später einnimmt. 3) In der Sage von Dakscha (Râm. I, 66, 7 ff.) wird dem Çiva das Recht an den Opfern theilzunehmen bestritten, und sein Kultus erfordert keine brahmanischen Priester. 4) Es ist kein Zusammenhang zwischen dem Linga und irgend einem brahmanischen Emblem. 5) Die hauptsächlichsten Sitze des Lingakultus sind im Süden und Nordwesten von Indien, fern von den ursprünglichen Sitzen der Brahmanen. 6) In Mahratta functionirt kein Brahmane in den Lingatempeln, während in den Vischnu-Tempeln nur Brahmanen functioniren. — Wenn Muir (IV, 344) dagegen einwendet, dass in Benares Brahmanen in Linga-Tempeln functioniren, so werden wir im neueren Brahmanismus die Lösung dieser Streitfrage finden, indem Stevenson offenbar mit der Lingaitensekte bekannt wurde, Muir dagegen mit den Anhängern Çankarâtscharyas.

etwas ursprünglich Fremdartiges in die arische Religion *aufgenommen* worden ist? — Ausser der Sage von *Dakscha* (Râm. I, 66, 7 ff.), haben wir von einer späteren Einfügung des Çivaismus in die arische Religion *im Mahâbhârata* eine Spur. So sehr dieses Epos im Ganzen auf die Verherrlichung des *Krischna* angelegt ist[1]), so bezeugt doch dieser Gott in einer Reihe von Stellen dem *Mahâdêva* eine ganz auffallende *Verehrung.* So nennt ihn Krischna (Drôna-parva, v. 2862 ff.) die Seele aller Dinge, den Schöpfer aller Dinge und den, der alle Dinge durchdringt; und Yudhischthira, der Sohn des Pandu, sagt (Anuçâsana-p., v. 590 ff.) über Mahâdêva: „Ich bin nicht im Stande die Eigenschaften des weisen Mahâdêva zu erklären, welcher der alles durchdringende, unsichtbare Gott, der Schöpfer und Herr von Brahmâ, Vischnu und Indra, welchen die Götter von Brahmâ bis zu den Piçatschas verehren, der grösser ist als materielle Naturen und als der Puruscha, über den die Rischis in der Yôga nachdenken, der Einsicht in die Wahrheit hat, der das höchste, unvergängliche Brahma ist, beides, nicht existirend, und zugleich existirend und nicht existirend. Indem er Materie und Geist durch seine Kraft bewegte, schuf dieser Gott der Götter und Herr der Kreaturen *(Pradschâpati)* den Brahmâ. Welches menschliche Wesen, wie ich, das der Geburt aus dem Mutterleib und dem Tod unterworfen ist, kann die Eigenschaften des Bhava, des höchsten Herrn, erklären? Nur Nârâyana, der Träger der Muschel, des Discus und der Keule. Dieser Vischnu, weise, ausgezeichnet an Eigenschaften, sehr schwer zu besiegen, mit göttlicher Einsicht, von grosser Macht, sieht ihn mit dem Auge der Betrachtung. *Durch seine Verehrung des Rudra beherrscht der mächtige Krischna die Welt.*"

---

[2]) The mere fact that a poem in which Krischna plays throughout so prominent a part, and which in its existing form is so largely devoted to his glorification, should at the same time contain so many passages which formally extol the greatness, and still more, which incidentally refer to a frequent adoration of the rival deity, by the different personages, whether contemporary or of earlier date, who are introduced — this fact is, I think, a proof that the worship of the latter (Mahâdêva) was widely diffused, if indeed it was not the predominant in India, at the period to which the action of the poem is referred. Muir IV, 240.

Neben solchen Stellen finden sich im Mahâbhârata andere, in welchen Krischna über Mahâdêva erhoben wird[1]), und im grösseren Theil dieses Epos kommt Mahâdêva gar nicht vor. Stellen wie die angeführte machen offenbar den Eindruck, dass sie in das nationale Epos *eingeschoben* seien, *um den Çivaismus als einen orthodoxen Kultus zu rechtfertigen;* denn wenn Krischna und die alten Helden den Mahâdêva so verehrt haben, wie sollte ein Brahmane jetzt die Anhänger desselben als Unreine von sich stossen? — *Faktisch ist es nie zu einer solchen Union zwischen Vischnuismus und Çivaismus gekommen, wie sie hier vorausgesetzt wird;* die beiden Parteien rivalisiren bis auf den heutigen Tag, aber diese Stellen im Mahâbhârata haben offenbar eine solche angestrebt, um die Kräfte gegen den Buddhismus zu vereinigen.

Çiva ist ein *starker* Gott, der nicht durch Büssungen und Opfer überwunden werden kann. Er braucht keine menschliche Gestalt anzunehmen, um dem Menschen himmlische Waffen oder Kindersegen oder was man sonst von ihm bittet, mitzutheilen. Seine Wirksamkeit ist überhaupt weniger eine erlösende und erhaltende, als vielmehr eine *schöpferische,* die aber allerdings auch Altes zerstört, indem sie Neues schafft. So berührt sich Çiva mehr mit dem Gott Brahmâ als mit Vischnu und wird auch in den çivaitischen Theogonieen, die in der späteren Zeit sehr häufig geworden sind, wie in der angeführten Stelle des Mahâbhârata über den Brahmâ als Ursprung aller Dinge gestellt. Çiva ist weit mehr *Persönlichkeit,* als die andern Hindu-Götter; es ist nicht das pantheistisch Verschwommene in seinem Kultus, und das mag auch ein Grund sein, dass er selbst bei den Ariern so vielfach Eingang gefunden hat. Aber das theologische Denken hat sich an seinem Wesen weniger versucht als an dem des Brahmâ und Vischnu.

Während sonst die Frauen der Götter in der indischen Mythologie eine viel geringere Bedeutung haben als in der griechischen, ist das bei der *Frau des Çiva* nicht der Fall. Ihr Name ist *Umâ, Durgâ* oder *Pârvatî* (die schwer Zugängliche, auf den Bergen Hausende), auch *Kâlî* (die Schwarze oder die

---

[1]) Muir IV, 239.

Verzehrende). Mit ihr wohnt er, von einem glänzenden Hofstaat umgeben, auf Kailâsa. Es gibt sehr verschiedene Abbildungen von dieser Gattin des Çiva, zum Theil ganz hässliche, mit gräulichem Angesicht, hervorragenden ungeheuren Zähnen, einem Kranz von Todtenschädeln um den Nacken, einer Keule in der Hand und einem Parderfell und einer Schlange um den Leib. Daneben aber gibt es Bilder, wo sie nicht hässlicher erscheint als andere Götter. Auch sie hat ein drittes Auge auf der Stirne. Ihr Kultus erinnert sehr an die Zauberreligionen der wilden Völker und ist wie der des Çiva namentlich bei den niederen Kasten in Bengalen und durch ganz Indien sehr verbreitet. Der dravidische Ursprung desselben wird auch dadurch bestätigt werden, dass diese Göttin nicht früher erwähnt wird als im Kêna Upanischad und im Taittirîya Aranyaka (Muir IV, p. 343).

Dritter Abschnitt.

Der Buddhismus.

I. Entstehung und Ausbreitung des Buddhismus.

§ 18. Das Leben des Stifters[1]).

Im sechsten Jahrhundert v. Chr. müssen wir uns die alte Veda-Religion schon als ziemlich verfallen denken. Zwar die

[1]) An der Erforschung des Buddhismus haben sich Gelehrte aus mehreren europäischen Nationen betheiligt. Nachdem der Engländer *Hodgson* 1824 die ersten buddhistischen Sanskrit-Manuscripte aus Nepal mitgebracht und im Journ. R. As. Soc. beschrieben hatte, wirkten die Schriften des Franzosen *E. Burnouf*: »Introduction à l'histoire du Bouddhisme« (Paris 1844) und: »Le Lotus de la bonne loi« (1852) bahnbrechend für das Studium dieser Religion. Sein Landsmann *Stanisl. Julien* übersetzte bald darauf aus dem Chinesischen das Leben des buddhistischen Pilgers Hiuen-Tsang (1853). Inzwischen hatte ein wesleyanischer Missionar auf Ceylon, *Spence Hardy*, in seinem »Eastern Monachism« (Lond. 1850), den ceylonischen Buddhismus genauer beschrieben. Der mongolische und der tibetanische Buddhismus war durch *J. Schmidt* und durch den Ungarn *Csoma de Körös* erforscht. So konnte *Köppen* seine treffliche deutsche Zusammenstellung und Verarbeitung der Forschungen geben (Die Religion des Buddha. Berl. 1857. II. Band: Die lamaische Hierarchie. 1859.). Inzwischen gab auch der Russe *Wassiljew* ein Werk über den Buddhismus (Petersb. 1860) heraus. *E. Schlagintweit*, ein Bruder der Reisenden, schrieb 1863 eine Monographie über den Buddhismus in Tibet englisch. Der chinesische Buddhismus wurde durch die Arbeiten

Priesterkaste hatte ein Ansehen gewonnen wie nicht leicht anderswo, so dass sie nicht bloss faktisch die Râdschas beherrschte, sondern auch von diesen selbst als der höchste Stand anerkannt wurde. Die politischen Verhältnisse halfen dazu, denn es kam in Indien nach den kleineren Staatenbildungen der Heroenzeit nicht zur Entstehung von grossen Reichen wie in Vorderasien und in China. Daneben mochte der Charakter der indischen Religion selbst, wie wir bemerkt, der Pantheismus, bei einem sehr religiös angelegten Volke dazu beitragen, dass die Brahmanen zu Göttern der Erde wurden. Aber verfallen müssen wir uns dabei doch die indische Religion denken; denn die Opfer waren zu einem geistlosen Ceremoniendienst geworden. Die Frommen selbst, die brahmanischen Philosophen und Asceten, die Gelehrten, welche beim Volk in Ansehen standen, hatten sich über dieses geistlose Geplapper der Veda-Verse mit allerlei Geberden weggesetzt und glaubten einen besseren, sicherern Weg zur Erlösung gefunden zu haben, wozu sie keine Götter nöthig hatten. Das Volk empfand die Herrschaft der Brahmanenkaste als einen lästigen Druck, namentlich die dravidischen Kasten mochten doch nicht so ganz in's arische Wesen eingegangen sein. Dass die niederen Kasten von der Ascese und damit vom kürzesten Weg zur Befreiung aus dem Kreislauf der Seelenwanderung ausgeschlossen sein sollten, mochte gerade den religiös Gesinnten unter dem niederen Volk als eine unberechtigte Fessel erscheinen. Aber auch unter den Asceten selbst werden wohl manche trotz den furchtbaren Selbstpeinigungen und der Isolirung von allen andern Menschen den inneren Frieden nicht gefunden haben, den sie nach den Gesetzen des Brahmanismus und den ermunternden Vorgängen der Heroen erwartet hatten.

So war allerlei Gährungsstoff vorhanden, als der Mann auftrat, welcher nicht bloss als *Reformator* in Indien wirkte, sondern zum *Stifter einer neuen Religion* wurde, einer Religion,

---

eines deutschen Missionars, *E. J. Eitel* (Handbook for the student of Chinese Buddhism. Lond. 1870, und: Three lectures on Buddhism. Hongk. 1871.) und eines englischen Kaplans, *S. Beal* (A catena of Buddhist scriptures from the Chinese. Lond. 1871.) dem europäischen Publikum näher gerückt.

welche manche Vergleichungspunkte mit dem Christenthum darbietet, sofern sie eine tiefere geistliche Religiosität suchte, den Armen im Volk sich zuwandte, einen persönlichen Erlöser in den Vordergrund stellte als das Vorbild der Liebe und Gesetzeserfüllung, sodann von den eigenen Volksgenossen ausgestossen die nationalen Schranken mehr als irgend eine andere heidnische Religion durchbrach, indem sie indisches Denken und Dulden über einen grossen Theil von Asien verbreitete, wilde Völker zähmte, selbst dem gebildeten China und Japan neue Ideen brachte, sich als Universal-Religion geltend machte, einen vom Staat unabhängigen kirchlichen Organismus, ja eine Hierarchie schuf, und bis auf den heutigen Tag gegen 400 Millionen Anhänger zählt. Aber so gross die Aehnlichkeit zwischen der Geschichte des Buddhismus und der des Christenthums wirklich ist, so werden wir doch im Folgenden einen grossen Unterschied im Grundcharakter der beiden Religionen finden, und der sittlich-religiöse Erfolg der beiden Religionen wird einem unbefangenen Beurtheiler über ihre gegenseitige Werthschätzung keinen Zweifel lassen. Der Buddhismus hat sich redlich bemüht, eine *Religion des reinen Humanismus,* eine *Moral ohne Dogmatik*, eine *Religion des Diesseits* aufzurichten. Wie weit er dabei gekommen ist, welchen *Menschendienst* und welchen *Aberglauben* er als Religion befördert hat, werden wir im Folgenden erfahren.

Der *Stifter* des Buddhismus ist eine historische Person, über deren Zeitalter die Angaben in den buddhistischen Ländern allerdings sehr verschieden lauten, und deren Leben später mit vielen Sagen ausgeschmückt wurde, doch lassen sich einzelne historische Züge und die Begebenheit des Ganzen im sechsten Jahrhundert v. Chr. mit ziemlicher Sicherheit herausfinden:

Im mittleren Hindustan, entweder im heutigen *Behar,* der alten Landschaft *Magadha,* zwischen dem Ganges und den östlichen Ausläufern des Vindhya-Gebirges, oder wahrscheinlicher in der Landschaft Audh, nördlich vom Strom, in der Nähe der heutigen Stadt Gorakpur [1]) lag die Stadt *Kapilavastu.* Der dortige König *Çuddhôdana* stammte aus der Familie

[1]) *Köppen*, Die Religion des Buddha, I, S. 83 f.

Çâkya[1]), aus dem alten Geschlecht der Ikschvâku. Auch nannte sich die Familie *Gautama,* indem sie den Rischi Gotama unter ihre Ahnherren zählte. Von Çuddhôdanas Gattin *Mâyâ* wurde ein Sohn geboren, der den Namen *Sarvârthasiddha,* oder gewöhnlich abgekürzt **Siddhârta** bekam, und über dessen Geburt und Jugend die buddhistischen Schriften Wunderdinge erzählen. In der Gestalt eines glänzend weissen Elephanten ist er vom Tuschita-Himmel, wo die Candidaten der Buddha-Würde *(Bodhisattvas)* die vorletzte Station ihrer Seelenwanderung haben, herabgestiegen und als fünffarbiger Lichtstrahl in den Mutterleib der Mâyâ eingegangen[2]). Er hätte nicht nöthig gehabt, eine weitere Seelenwanderung anzutreten, aber die Liebe zu der von den Begierden gefesselten Menschheit treibt ihn dazu: er will ihr Erlöser werden. Im Garten Lumbinî; einige Stunden von der Stadt entfernt, wird er geboren, lieblich wie die Lotusblume, mit den 32 Merkmalen der vollkommenen Schönheit begabt, glänzend wie der Mond. Er schaut nach den vier Himmelsgegenden und macht auf jede Seite sieben Schritte. Die neun Könige der Schlangengötter baden ihn; Brahmâ und Indra haben Hebammendienste verrichtet. Der Büsser *Asita* vom Himalaya verkündigt die künftige Bestimmung des Knäbleins. Aber die Mutter stirbt am siebenten Tage nach der Geburt. Nun wird er der Schwester seiner Mutter *Pradschâpatî Gautamî,* die ebenfalls Gattin des Königs Çuddhôdana

---

[1]) *Beal's* Vermuthung, dass die Çâkyas von den Scythen abstammen (Beal, A Catena of Buddhist Scriptures, p. 127.), die um 625 v. Chr. Westasien überflutheten, ist zu wenig begründet, denn wenn auch das Geschlecht allerdings in den altindischen Sagen nicht vorkommt, so ist doch der Buddhismus so aus der indischen Religion herausgewachsen, dass wir das Geschlecht als ein schon länger in Indien einheimisches werden denken müssen. Die auffallende Aehnlichkeit zwischen manchen Gebräuchen der Buddhisten und der Scythen, welche Beal hervorhebt, lässt sich offenbar leichter dadurch erklären, dass die *dravidische* Bevölkerung in Indien *mit den Scythen stammverwandt* war, und dass der Buddhismus dravidische Gebräuche und Vorstellungen gegenüber den arischen wieder zur Geltung zu bringen suchte.

[2]) Die *jungfräuliche* Geburt ist mit dieser Sage noch nicht nothwendig gegeben, sondern nur die Art und Weise der Seelenwanderung. Die Mongolen aber sollen auch auf die Jungfräulichkeit der Königin von Kapilavastu grosses Gewicht legen. Köppen, I, 77.

war, zur Pflege und Erziehung übergeben. 20,000 Knaben und ebenso viele Mädchen werden ihm zu Gespielen gegeben. Wie man ihn als Kind in einen Tempel führt, verneigen sich die Götter vor ihm, und schon als Kind steigt er zu den höchsten Stufen der Ekstase empor. Sein Lehrer erstaunt über seinen Kenntnissen und erklärt ihn für den grössten der Götter. Nachdem er 16 Jahre alt geworden ist, will sein Vater ihn verheirathen, aber er muss seine Frau *Gôpâ* oder *Yaçôdharâ* durch seine Siege in Kampfspielen und in allen Wissenschaften gewinnen. Die Lust der Welt, welche er nun genoss, wird mit ächt indischer Masslosigkeit beschrieben, so dass ihm ausser zwei weiteren Frauen noch 84,000 Kebsweiber zugetheilt werden[1]). Aber in seinem *29sten Lebensjahr* geht plötzlich eine *grosse Veränderung* mit ihm vor. Auf einer Spazierfahrt nach dem Lustgarten Lumbinî gewahrt er einen *Greis* mit kahlem Haupte, gebeugtem Körper und zitternden Gliedern, etwas später einen mit Aussatz bedeckten und vom Fieber geschüttelten *Kranken* ohne Hilfe, endlich einen von Würmern zerfressenen verwesenden *Leichnam*. Das waren ihm neue Dinge. So hatte er das Leben noch nicht kennen gelernt, und er fragte sich, wozu denn Jugend, Lust und Freude nützen, wenn sie dem Alter, der Krankheit und dem Tod unterworfen seien. Er beschloss, seinen Palast, seine Weiber und seinen an demselben Tag geborenen Sohn *Râhula* zu verlassen, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen und *die Ursachen dieser Uebel zu erforschen um sie zu heilen*, denn er hat auch einen *geistlichen Bettler* gesehen, und dessen innere Sammlung hat einen so tiefen Eindruck auf ihn gemacht, dass ein solches Leben ihm jetzt als Ideal vorschwebt. Aber der Vater ist nicht damit einverstanden; desshalb muss der Prinz heimlich entfliehen, von den Göttern durch alle Wachen des Palastes hindurch geleitet.

Am folgenden Morgen schneidet er sich das Haar ab und legt das gelbe Büssergewand an und nennt sich nun **Gautama Çramana**, von andern wird er auch **Çâkya-muni**, d. h. der Ein-

---

[1]) Köppen I, 80. Dass er die Lust der Welt genossen hat, werden wir als etwas Historisches betrachten müssen, denn es passt nicht zu der sonstigen Beschreibung eines buddhistischen Heiligen.

siedler aus dem Geschlecht der Çâkya, genannt. Seine äussere Erscheinung ist so imposant, dass der König Bimbisâra von Magadha ihm die Hälfte seines Königreichs anbietet, aber Gautama erwiedert: „Ich suche kein irdisches Königthum; ich wünsche **Buddha** zu werden,“ d. h. der Erwachte, der Wissende. Er möchte den Grund des Weltübels gerne wissen, um das Uebel zu heilen. Dasselbe haben schon vor dem Çâkya-muni die *brahmanischen Asceten* angestrebt. Was ist natürlicher, als dass er sich an diese anschliesst und durch Selbstpeinigungen und Studium der indischen Philosophie zum Ziele zu kommen sucht? Doch werden wir schon jetzt einen Unterschied zwischen dem Streben des Çâkya-muni und der brahmanischen Asceten bemerken können. Diese hatten zunächst nur die *Befreiung der eigenen Seele von der Seelenwanderung* sich zum Ziel gesetzt und sammelten dann allerdings Schüler um sich, die ihnen nacheiferten. Çâkya-muni dagegen war aus glücklichen äusseren Verhältnissen herausgekommen; es war mehr das *Mitleid mit andern Menschen,* die er um sich her sah, was ihn zu dem selbstverleugnenden Schritte trieb: **er wollte nicht nur sich selbst, er wollte die ganze Welt erlösen.** Beim Studium der brahmanischen Schulweisheit fühlt er sich unbefriedigt. Er geht mit fünf Schülern in die Einsamkeit und bringt es in der Enthaltsamkeit so weit, dass er täglich nur Ein Reis- oder Sesamkorn geniesst. Er magert fürchterlich ab und fällt häufig in Ohnmacht. Da erscheint ihm seine verstorbene Mutter und bittet ihn, sich nicht durch Kasteiungen zu tödten. Auch ein versuchender Dämon *Mâra* tritt zu ihm und sagt, der Mensch müsse essen um zu leben, und er solle Feuer auf dem Altar anzünden und Opfer bringen, sonst haben die Bussübungen keinen Werth.

Nachdem er *sechs Jahre in Kasteiungen und inneren Kämpfen* zugebracht, ist er dessen gewiss, dass sie nicht zum Heil führen, ja dass sie *schädlich* sind, weil sie den Geist verdüstern. Er gibt sie auf und hat sie später seinen Anhängern untersagt. Nachdem er wieder Speise zu sich genommen, bekommt er bald seine frühere Kraft und Schönheit wieder. Aber die bisherigen Genossen seiner Ascese verlassen ihn, an seiner Frömmigkeit verzweifelnd. Er geht weiter nach *Gayâ,* um dort unter dem

Bôdhi-Baum[1]), dem Baum der Erkenntniss, auf dem Thron der Intelligenz *(Bôdhimanda)* zum **Buddha** zu werden. Der Versucher *Mâra* schleudert vergeblich Felsen, Feuer und alle Elemente gegen ihn, der Çâkya-muni bleibt ruhig und betrachtet alle nur als eine Täuschung. Sobald die Pfeile und Geschosse der Dämonen den Büsser berühren, verwandeln sie sich in Blumengewinde. Auch Mâra's Töchter suchen ihn vergeblich zu verführen. Nachdem alle Versuchungen abgeschlagen sind, geht ihm in der Nacht das Licht der Erkenntniss auf, vor welcher Raum und Zeit, Entstehen und Vergehen verschwinden. *Er überschaut mit Einem Blick seine eigenen früheren Geburten, alle Wesen, alle Welten in allen Zeiten, er erkennt die Verkettung aller Ursachen und Wirkungen, also auch die Ursachen aller Uebel und die Möglichkeit der Heilung.* Dieses vollkommene *Wissen* wird *Bôdhi* genannt; er ist nun *Buddha* geworden, und alle Geschöpfe huldigen ihm.

Noch 50 Tage bleibt er in tiefes Nachdenken versunken. Dann entschliesst er sich auf die dringenden Bitten der Götter, „das Rad der Religionslehre in Schwung zu setzen, das Banner des guten Gesetzes zu entfalten, und alles, was Odem hat, von den Banden des Daseins zu erlösen.“ Im Gazellenhain bei Benares *predigt* er zum erstenmal, und seine fünf ehemaligen Schüler fallen ihm wieder zu. Obgleich er in dem Dialekt von Magadha redet, glaubt doch von seinen vielen Zuhörern jeder die Sprache seines Landes zu hören. Den Inhalt seiner Predigten bilden die vier höchsten Wahrheiten: 1) **das Uebel**, 2) **die Entstehung des Uebels**, 3) **die Vernichtung des Uebels**, 4) **der Weg, welcher zur Vernichtung des Uebels führt**. Er hält also die brahmanische Lehre vom *Weltübel* und der *Seelenwanderung* fest, aber er will nichts wissen von dem Brahma als dem Einen Prinzip, aus welchem die Welt sich entfaltet habe, er hat, wie die Sânkhya-Philosophie[2]), eine *Mannigfaltigkeit ohne Einheit;*

---

[1]) Der botanische Name des Baums ist *Pippala* oder *Ficus religiosa.*

[2]) Die meisten Forscher über den Buddhismus nehmen an, *die Sânkhya-Philosophie sei vor Buddha vorhanden gewesen*, und er habe sich an dieselbe angeschlossen. Historisch beweisen lässt sich weder diess noch das Gegentheil. Aber die Analogie anderer weltgeschichtlichen Erscheinungen könnte doch eher darauf führen, dass die grosse originelle Erscheinung des Buddha

die *Welt existirt wirklich,* aber sie sollte allerdings nicht da sein, denn sie existirt nur, *weil das Böse existirt,* weil *Seelen* vorhanden sind, die *am Materiellen hängen.* Aus der Begierde, die nach Materiellem trachtet, aus der Empfindung, die durch das Materielle sich bestimmen lässt, geht alles Unglück und alle Häufung des Bösen hervor. Die Lust zum Dasein führt zu immer neuen *Seelenwanderungen* und neuen *Weltentwicklungen.* Darum ist es die Aufgabe aller einzelnen Seelen, *sich von allem Verlangen und aller Empfindung loszumachen* und damit den Körper als etwas der Seele Fremdes zu erkennen; dann wird die Seele auch von der Nothwendigkeit neuer Geburten befreit sein.

Mit dieser Predigt hätte jedoch der Çâkya-muni nur eine neue Philosophenschule, nicht eine neue *Religion* gegründet, wenn wir uns nicht denken müssten, aus seinem ganzen *persönlichen* Auftreten habe eine *Liebe zu der ganzen Menschheit,* namentlich zu den Armen und Geringen im Volk, hervorgestrahlt, welche man bei den indischen Asceten noch nie gesehen hatte, und es müsse in seiner Lehre noch ein Punkt gewesen sein, der ihm so grossen Zulauf unter allem Volk verschaffte. Wir haben schon angedeutet, dass der Ausschluss der niederen Kasten von der brahmanischen Ascese bei den religiös Gesinnten aus denselben als eine lästige Fessel empfunden werden musste, denn sie waren trotz aller persönlichen Frömmigkeit vom directen Weg zur Erlösung ausgeschlossen. Welch ein Evangelium musste in ihre Ohren tönen, als der Buddha ihnen verkündigte: „**Die Kaste macht nach meiner Lehre keinen Unterschied**; die Ueberfahrt zur Erlösung von allem Uebel steht allen Menschen, selbst den niedrigsten Kasten offen, wenn sie den von mir betretenen Pfad einschlagen. Es ist kein Mensch durch seine Geburt verhindert, schon nach diesem Leben der Seelenwanderung zu entgehen.“ Dabei predigte Buddha in der *Volkssprache,* die bereits von der Gelehrtensprache, dem Sanskrit, abwich, und gab auch damit zu erkennen, dass es ihm

---

vorangegangen, und die Sânkhya-Lehre eine Vermittlungsphilosophie zwischen Brahmanismus und Buddhismus wäre, da letzterer die brahmanische Vedânta-Lehre stark erschüttert haben mochte.

wirklich darum zu thun war, die niederen Kasten heranzuziehen. So war sein Werk eine *reformatorische Befreiung von der Priesterherrschaft.* Zwar richtete er unter seinen Anhängern wieder einen Unterschied auf, der in Kurzem zu einer nicht minder starken Priesterherrschaft führte, den Unterschied zwischen **Mönchen** *(Çramanas)* und **Laien** *(Upâsakas)*, und nur die ersteren bilden eigentlich die *buddhistische Kirche (Samgha)* und können unmittelbar nach dem Tode der Seelenwanderung entgehen. Aber es ist doch niemanden durch seine Geburt unmöglich gemacht ein Çramana zu werden. Ueberdiess ist *das ascetische Leben* der Buddhisten *praktischer* als das altbrahmanische. Schon durch die *Abschaffung der Selbstpeinigungen* ist die Ascese gewöhnlichen Menschen eher möglich geworden, aber als eine besonders wichtige Stiftung des Buddha werden wir das *Zusammenleben der Asceten in Klöstern (vihâra)* mit dem Gelübde der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams betrachten müssen. Wie in der Ascese des christlichen Alterthums das *Klosterleben,* die Vereinigung von Gleichgesinnten zu gemeinsamer Arbeit und gegenseitiger Zucht, sich praktischer erwies als das *Einsiedlerleben,* so auch in Indien. Das brahmanische *Nichtsthun* sollte überhaupt im Buddhismus der *Wohlthätigkeit* Platz machen. Diese Wohlthätigkeit war nun allerdings mehr Sache der Laien, welche durch den Unterhalt der Klöster sich das Verdienst erwerben konnten, bei der nächsten Geburt als Mönche oder Nonnen (denn auch Frauenklöster stiftete Buddha, doch sind sie verhältnissmässig nicht zahlreich geworden) aufzutreten und zur Erlösung zu kommen. Ueberhaupt spielt das *Verdienst* der einzelnen Seele eine so grosse Rolle im Buddhismus, dass er *keinen Gott,* keine Gnade und keinen Glauben braucht. Auch die himmlischen Welten und die Götter gehören in den Kreislauf der Seelenwanderung. Die Seele muss dafür sorgen, dass sie darüber hinauskommt in das **Nirvâna,** d. h. in das Verwehen. Das ist das Ideal der Lehre Buddha's.

Mehrere Jahrzehnte, nach der gewöhnlichen Angabe 45 Jahre, soll Siddhârta als Buddha auf Erden gewirkt und grossen Anklang gefunden haben, namentlich auch bei einzelnen kleinen Königen, aber auch Widerspruch bei den Brah-

manen. Doch die sechs brahmanischen *Tîrthyas* überwindet er in einer Disputation, und von zwei Königen, die ihm nach dem Leben trachteten, sinkt einer in die Hölle, während er seinen Mordanschlag macht, der andere bekehrt sich. In dem Jüngerkreis, der sich näher an den Buddha anschloss, werden zwei Hauptschüler *(Agra-Çrâvakas)* und achtzig grosse Schüler *(Mahâ-Çrâvakas)* unterschieden. Ein Fortschritt in der Lehre des Buddha oder ein grösserer Zusammenhang lässt sich in den Legenden, welche die Schriften dieser Zeit zuschreiben, nicht erkennen. Ueber seine Aufenthaltsorte, wo er die 45 Regenzeiten zugebracht haben soll, weichen die Berichte von einander ab. In seinem hohen Alter soll er den Untergang seines ganzen Geschlechts und seiner Vaterstadt erlebt haben, da ein feindlicher König bei einem Angriff alles niedermetzeln liess.

Nachdem er so gewirkt hatte, erinnert ihn in Vaiçâli der Versucher Mâra daran, dass es für ihn Zeit sei, der Endlichkeit zu entgehen. Er verkündet nun seinen Jüngern, dass er nach drei Monaten in das *Nirvâna* eingehen werde, tröstet und ermahnt sie, dass sie nach seinem Tode seine Gebote sammeln und aller Welt predigen sollen. In der Nähe von Kuçinagara, ungefähr 24 deutsche Meilen östlich von seinem Geburtsort, verscheidet er mit den Worten: „*Alles ist vergänglich.*“ Nach seinem eigenen Wunsch wird sein Leichenbegängniss mit grossem Pomp veranstaltet. Der Holzstoss entzündet sich selbst, indem die Flamme aus dem Leichnam schlägt und den Scheiterhaufen ergreift. Die vom Feuer verschonten Knochenstückchen, welche wie Perlen in der Asche daliegen und himmlischen Wohlgeruch verbreiten, werden in acht Theile unter die anwesenden Verehrer vertheilt und Heiligthümer über denselben errichtet.

Das *Todesjahr* des Buddha ist der *Anhaltspunkt für die ganze Chronologie der älteren Geschichte von Indien*[1]). Aber auch hierüber schwanken die Angaben bei den verschiedenen buddhistischen Völkern zwischen zwei Jahrtausenden. Doch ist die ceylonische zugestandenermassen die glaubwürdigste. Sie

---

[1]) Vgl. Lassen II, 51—63. Köppen I, 118—121. 201—209.

versetzt das Nirvâna in das Jahr **543 v. Chr.** *Lassen, Köppen* und *M. Müller* finden auch diese Zeitangabe noch zu hoch, indem sie von dem König Açôka bis auf den Çâkyamuni rückwärts berechnen, 218 Jahre nach buddistischen Quellen; und der Regierungsantritt dieses Königs wäre nach griechischen Quellen in die Zeit zwischen 263 und 259 v. Chr. zu versetzen, also der Tod des Buddha in die Zeit *zwischen 481 und 477 v. Chr.* Doch könnte auch in den 218 Jahren der Fehler stecken, so dass die Angabe 543 v. Chr. richtig wäre.

§. 19. Die Ausbreitung des Buddhismus.

Das *Mönchsleben* ist nach Buddhas Lehre der einzige Weg zur Befreiung aus dem Kreislauf der Seelenwanderung. Darum darf es uns nicht verwundern, wenn das Mönchthum in der Geschichte des Buddhismus eine noch grössere Rolle spielt als in der Geschichte der christlichen Kirche. Nur die Mönche bilden im Buddhismus die Kirche; eine Weltgeistlichkeit konnte neben ihnen nicht aufkommen, und von einem Einfluss der Laien auf die innere Entwicklung der Religion durfte natürlich nicht die Rede sein.

Die Schüler Buddhas hatten nach dem Tode des Meisters zur Aufrechterhaltung der Einigkeit zunächst die Vorschriften des Meisters zu sammeln und die Brüder, welche sich der Regel nicht unterwerfen wollten, aus ihrer Gemeinschaft auszuschliessen. So finden wir auch in der Geschichte des Buddhismus **Concilien,** allerdings nicht so viele wie in der Geschichte der christlichen Kirche, da der ganze Organismus weniger mannigfaltig war und die Lehre selbst nicht tief gieng. Das *erste Concil* wurde bald nach dem Tode des Buddha zu *Râdschagriha* unter dem Vorsitz des grossen Kâçyapa gehalten, den Buddha mit seinem Mantel bekleidet hatte. Es sollen 500 Heilige (*Arhats*) hier zuerst die Vorschriften des Buddha über die *Disciplin* (*vinaya*), dann seine *Lehre* (*sûtras* oder *dharma*, d. h. Gesetz) und die buddhistische *Metaphysik* (*abhidharma*) festgestellt haben. Es ist natürlich durchaus unglaubwürdig, dass damals schon der jetzige Kanon der Buddhisten festge-

stellt worden sein soll[1]); wir werden uns hauptsächlich eine Sammlung von *Klosterregeln*, wie sie im *Sûtra der Befreiung* (*Pratimôkscha Sûtra*) in allen buddistischen Kreisen aufbewahrt sind, und etwa eine Zusammentragung von einzelnen Sprüchen des Buddha als Ergebniss dieses Concils denken dürfen[2]).

Nachdem die erste Begeisterung für die Lehre des Buddha vorüber war, folgte ein Jahrhundert von Kämpfen innerhalb der buddistischen Gemeinschaft. Diess gab Veranlassung zu einem *zweiten Concil* zu *Vaiçâli*, 100 oder 110 Jahre nach dem Nirvâna des Buddha. Dort sollen 10,000 Mönche ausgeschlossen worden sein, welche 10 verbotene Handlungen für erlaubt erklärten, darunter den Genuss von berauschenden Getränken und die Annahme von Gold und Silber. Die Ausgestossenen constituirten sich als Sekte, als Schule der grossen Versammlung (*Mahâsamgha nikaya*).

Der König *Açôka der Aeltere* (*Kâlaçôka*), welcher zur Zeit des zweiten Concils in Magadha regierte, beschützte bereits den Buddhismus. Aber einen viel weiter greifenden *politischen* Vorschub bekam die neue Religion durch den *Einfall Alexanders des Grossen in Indien*. Die Völker konnten sich nicht mehr in ihrer Bildung und Religion gegen einander abschliessen, seitdem griechische Strategie und Politik bis über die Ufer des Indus hinaus ihre Triumphe gefeiert hatte. In Indien war damals der von den Kasten- und Volksvorurtheilen gelöste, aber von der herrschenden Partei verfolgte Buddhismus in

---

[1]) *Beal* (p. 2) schätzt den Umfang der heiligen Schriften der Buddhisten in China, die aus dem Sanskrit übersetzt wurden, nebst dem Werk des Hiuenthsang 700mal so gross wie den Umfang des N. Testaments.

[2]) Nach *Wassiljew* (vgl. Beal p. 204) wäre sogar die *Schreibekunst* in Indien zur Zeit von Buddhas Tod noch unbekannt gewesen. Aber dagegen spricht doch die ungeheuer reiche Veda-Literatur, die dann Jahrhunderte lang nur mündlich hätte fortgepflanzt werden müssen ohne sich zu accommodiren an die Veränderungen in der Volkssprache. Dass das *Sanskrit-Alphabet* aus dem *phönicischen* entstanden sei, nimmt auch *A. Weber* und andere Forscher an, aber wenn wir mit der Einführung der Schreibekunst bis über Buddhas Tod herabgehen müssten, so müssten wir den Hindus eine Treue in der mündlichen Tradition der umfangreichen Veda-Literatur zuschreiben, gegen welche die biblischen Traditionen von Noah bis auf David eine Kleinigkeit wären.

einem jugendlichen Streben begriffen. Er suchte die nationalen Schranken zu durchbrechen und zunächst in Indien selbst grössere Verbreitung zu gewinnen durch die Ausdehnung der Herrschaft von Magadha.

Der ältere Açôka hatte zu dem Geschlecht der *Nanda* gehört. Dasselbe wurde gestürzt durch einen Emporkömmling aus niederer Kaste Namens *Tschandragupta* oder *Sandrakottos*, wie die Griechen ihn nennen. Er machte der griechischen Herrschaft im Pandschâb ein Ende und verlegte seine Residenz von Râdschagriha nach *Pataliputra* (Palimbothra bei den Griechen), westlich von dem heutigen Patna am Ganges. Sein Reich erstreckte sich vom Indus bis zur Gangesmündung und vom Himalaya bis zum Vindhyagebirge. Seine Thronbesteigung fällt zwischen 320 und 310 v. Chr. Die mit ihm beginnende Dynastie der *Maurya* war schon durch ihre Herkunft auf einen engeren Anschluss an den Buddhismus angewiesen, und es gieng aus ihr der buddhistische Constantin, *der jüngere* **Açôka** *(Dharmâçôka)* hervor. Von Jugend auf als ein grausamer Mann gefürchtet, soll er durch seine Bekehrung zum Buddhismus plötzlich umgewandelt worden sein[1]), aus einem *Tschandâçôka* (wüthender Açôka) in einen *Dharmâçôka* (Açôka des Gesetzes), so dass er täglich 60,000 buddhistischen Bettlern Almosen gab, dreimal sein ganzes Reich an die Mönche verschenkte und aus seinem Schatz wieder abkaufte, und namentlich durch stattliche Bauten und Denkmäler den Buddhismus förderte und verherrlichte. Er soll 84,000 Heiligthümer

[1]) Diese Bekehrung soll nach der Darstellung der nördlichen Buddhisten durch ein Wunder geschehen sein, indem ein Mönch, den Açôka tödten wollte, zum Arhat wurde und in einen Kessel mit siedendem Wasser geworfen nicht getödtet werden konnte, sondern über der Flamme schwebte, mit untergeschlagenen Beinen in einer Lotusblume sitzend. Die südlichen Buddisten dagegen erzählen, Açôka habe täglich 60,000 Brahmanen gespeist, allein ihr Benehmen sei ihm anstössig geworden, während ein vorübergehender buddhistischer Mönch Nigrôdha durch seine Haltung ihm Ehrfurcht eingeflösst habe. Diesen habe er zu sich beschieden und ihn aufgefordert sich an den ihm gebührenden Platz zu setzen. Sofort habe sich der Mönch auf den königlichen Thron gesetzt, und diese Zuversicht habe dem Açôka so imponirt, dass er ausrief: »Dieser Priester wird von heute an Herr in meinem Palaste werden.« *Köppen* I, 169 ff.

(Stûpas) errichtet und die Landschaft Magadha so mit Klöstern *(Vihâras)* übersät haben, dass sie davon den Namen *Behar* bekam. Auch soll er 84,000 Religionsedikte veröffentlicht haben. Darunter sind ohne Zweifel die zahlreichen Inschriften zu rechnen, welche man in verschiedenen Gegenden von Indien in Prâkritdialekten unter dem Namen eines Königs *Piyadasi* (der Liebevolle) findet, in Schriftzeichen, die nach Weber (Indische Skizzen S. 127 ff.) semitischen Ursprungs sind, mit dem Symbol eines sitzenden Löwen, dem Symbol Çâkya-muni's [1]), als Kapitäl der Säulen. Durch Açôkas Freigebigkeit angeregt erwuchs ohne Zweifel die buddhistische Baukunst zu der Blüthe in den folgenden Jahrhunderten, deren Ueberreste in den Reliquienthürmen *(Stûpas)*, den Säulen und namentlich den grossartigen Felsentempeln das Interesse der Alterthumsforscher erregen und durch Geschmack und Solidität mehr befriedigen als alle Bauten des Brahmanismus.

Açôka hat den Buddhismus zur Staatsreligion erhoben und besonders unter den *dravidischen* Völkern ausgebreitet, jedoch den Brahmanismus nicht eigentlich verfolgt. Wie wir die Eroberung des südlichen Vorderindien durch den Brahmanismus allen Andeutungen nach als eine friedliche betrachten mussten (vgl. S. 64.), so dürfen wir es auch dem Buddhismus nachrühmen, dass er **nicht mit dem Schwert missionirt** hat. Aber es wurde auch in Vorderindien *der Brahmanismus nie völlig überwunden* und verdrängt vom Buddhismus. Wir haben die Spuren des buddhistischen Einflusses auf den Brahmanismus zum Theil schon berührt in der *Zurückdrängung der Thieropfer* und in der *Idee der Avatâras.* Vielleicht hat Açôka zur Abschaffung der Thieropfer und des Fleischgenusses durch direkte Verbote mitgewirkt [2]).

Seit Açôka's Uebertritt war der Zudrang zu den buddhistischen Klöstern sehr gross geworden, und es ist begreiflich, dass die Handhabung der Disciplin den ernster Gesinnten viel

[1]) *Çâkya-sinha* d. h. der Löwe aus dem Geschlecht der Çâkya, ein Beiname des Buddha. Wie der Löwe König der Thiere ist, so der Buddha König der Menschen. *Eitel, Three lectures on Buddhism, p. 27.*

[2]) Hunter, History of India, p. 66.

Noth machte. Die 14tägigen Beichten, die Feierlichkeiten am Schluss der Regenzeit, die grossen und kleinen Versammlungen der Mönche wurden nicht mehr gehalten, die Sekten nahmen überhand, so dass der hochgefeierte Vorsteher des ersten Klosters in der Hauptstadt, *Tisso Moggaliputto (Maudgaliputra)*, sich in die Einsamkeit flüchtete, an einer Besserung der Zustände verzweifelnd. Diess gab Veranlassung zur Berufung eines *dritten Concils* nach *Pataliputra* im Jahr 246 oder 243 v. Chr. Da wurden unreine Elemente ausgestossen, und wie es scheint auch die Schule der Mahâsamghikas mit den Sthaviras wieder versöhnt. Wahrscheinlich wurden auch schon die heiligen Schriften, die damals vorhanden waren, als kanonisch festgestellt[1]). Die grosse Mehrzahl der jetzt vorhandenen stammt aber aus einer späteren Zeit. Durch dieses Concil wurde endlich die Ausbreitung des Buddhismus mächtig gefördert. Von Tisso gesandt giengen Boten des guten Gesetzes nach allen vier Weltgegenden über die Grenzen von Açôkas Reich hinaus. Ein Jahrhundert später soll der Buddhismus in *Alexandria*, der Hauptstadt des Yavana-Landes [2]), wahrscheinlich dem heutigen *Kandahar*, in voller Blüthe gestanden sein. Auch die *Himalayavölker*, ferner im Dekhan das *Mahratta-Land, Kanara* und *Maisur*, und im Osten *Birma* und *Pegu* wurden mit einer Mission bedacht. Die wichtigste aber für die Folgezeit gieng nach der Insel *Ceylon (Lankâ)*, wo der Sohn Açôka's, Mahendra, und seine Schwester Sangamitta den König für die neue Lehre gewann.

Doch ungefähr 50 Jahre nach Açôka's Tod wurde seine Familie vom Thron verdrängt, und die neue Dynastie zeigte sich dem Buddhismus feindlich. Indessen sollte er 200 Jahre später, um die Zeit der Geburt Christi, noch einmal aufleben. Ein turanisches Nomadenvolk, die *Yuetschi* oder *Indo-Skythen*, welche dem griechisch-baktrischen Reich ein Ende machten und sich zum Buddhismus bekehrten, eroberten das Ganges-

---

[1]) Köppen I, S. 185.

[2]) *Yavana*, d. h. Griechenland, nannte man die Reiche Alexanders und seiner Nachfolger.

land [1]). Sie wurden eifrige Anhänger des Buddha, brachten aber auch Elemente des persischen Mithrasdienstes nach Indien und scheinen, nach ihren Münzen zu schliessen, auch eine Vermischung von Çivaismus und Buddhismus zugelassen zu haben. Ueberhaupt werden wir uns in dieser Zeit allerlei Glauben und Aberglauben durcheinandergemischt denken müssen. Auf den Münzen der Yuetschi hat man z. B. die ersten Spuren von den buddhistischen Gebetsrädern. Es ist merkwürdig, wie die Stimmung der Völker in religiöser Beziehung im fernen Osten im ersten Jahrhundert nach Christo ganz dieselbe war wie in der griechisch-römischen Welt: *bei diesem Mischmasch von allerlei religiösen Elementen keine Befriedigung, und ein Harren auf etwas Neues.* In diesem Jahrhundert kam selbst aus dem fernen, in sich abgeschlossenen *China* eine kaiserliche Gesandtschaft nach Indien, *um eine neue Religion zu suchen.* Man hatte unbefriedigt von der Weisheit des Confucius nach einer neuen Lehre sich umgesehen und von dem Weisen aus dem Geschlechte der *Çâkya* gehört. Seine Anhänger hatten nun eine offene Thüre in dem mächtigen Reich. Wären in diesem ersten Jahrhundert nach Christo die Apostel des Christenthums ebenso rasch nach Osten vorwärts gekommen wie Paulus nach Westen, so wäre ohne Zweifel *in kurzer Zeit die ganze alte Welt mit dem Evangelium Christi erfüllt gewesen* [2]). Nun aber mussten die Völker des *Ostens* in dem des *Buddha* ihre Befriedigung suchen.

---

[1]) Man hat über diese skythische Völkerwanderung und ihr Verhältniss zu Indien theils durch chinesische Geschichtschreiber, theils durch Münzen, die man sehr zahlreich im Pandschâb gefunden, einige Nachrichten. Lassen II. S. 352 ff. Hunter p. 70 ff. Die Yuetschi sollen nach dem Bericht des Chinesen Song-Yun durch den Anblick der Bilder von Buddha in einer früheren Geburt, wo er als Fürst Vessantara alle seine Habe, seine Kinder und seine Frau hergibt und unsägliche Leiden erduldet, zu Thränen gerührt worden sein, und Beal (p. 5) nimmt an, dass daher ihre Bekehrung zum Buddhismus datire.

[2]) At the time of the Christian aera, the populations of these empires were prepared for an advance in the religious movement of the world. How interesting the field opened out to the eye both in East and West at this period, — »the old order changing, yielding place to new« — St. Paul preaching at Rome and perhaps in Spain and Britain, whilst Kanischka and his fierce tribes of Scyths were preparing a way of safety for the

Der Yuetschi-König *Kanischka (Kanerkes* lautet sein Name auf den Münzen) berief ein *viertes buddhistisches Concil* nach dem Kloster *Dschâlandhara* in Kaschmir, durch welches neue Schriften in den Kanon aufgenommen und derselbe in der *Sanskritsprache* anerkannt wurde. Die früheren Concilien hatten sich nämlich der *Pâli-Sprache,* des Dialektes von Magadha, bedient. So wurde Pâli auf Ceylon und überhaupt in den südlichen buddhistischen Ländern die heilige Sprache, während der nördliche Buddhismus auch in China und seinen Nebenländern den Gottesdienst in Sanskrit hält. Aber wie zwischen der griechischen und lateinischen Kirche die Trennung nicht eine bloss sprachliche blieb, so gieng es auch mit den beiden Abtheilungen des Buddhismus. *Das vierte Concil wurde von den südlichen Buddhisten gar nicht anerkannt;* sie verwarfen die hier aufgenommenen Schriften als fremdartig, und es ergab sich eine *bleibende Spaltung.* Die südlichen Buddhisten stellen die frühere Entwicklung dieser Religion reiner dar, sind aber auch sehr bald in der Scholastik stehen geblieben; bei den nördlichen finden wir später noch eine mannigfaltigere Bewegung, aber es werden desto mehr fremdartige Elemente aufgenommen.

Bald nach dem vierten Concil soll der gefeierte *Nâgârdschuna* die *Schule der grossen Ueberfahrt (mahâyana)* gestiftet haben, die man als die Scholastik des nördlichen Buddhismus bezeichnen kann, während die frühere des südlichen die *Schule der kleinen Ueberfahrt (hinâyana)* heisst. *Ueberfahrt* bedeutet die Erlösung aus dem stürmischen Meer der Schmerzen und des Todes in den Hafen der Ruhe, in das Nirvâna. Schon diese beiden Schulen hatten durch ihren Heiligen-, Reliquien- und Bilderdienst dem Buddhismus eine dem Volke zusagende Form gegeben. Dazu kam noch im nördlichen Buddhismus die *Mystik* des *Râhulabhadra*[1]) im Kloster Nâlanda bei Gayâ und seiner Nachfolger. Dadurch wurde der Buddhismus seines atheistischen und nihilistischen Charakters noch mehr entkleidet, das west-

---

missionary to traverse through the mountain wilds of the East — and at the same time the whole population of China awaiting the return of an embassy sent to India to find out the doctrine of the Western Sage, of whom some imperfect report had already reached them. *Beal*, p. 8.

[1]) Beal, p. 370 ff.

liche Paradies des Amitâbha wurde Gegenstand der Hoffnung für die Seele nach dem Tod; daneben wurde aber auch in Verbindung mit çivaitischen und schamanischen Elementen gemeine Zauberei immer mehr die Beschäftigung buddhistischer Mönche.

Es war dem Buddhismus in Vorder-Indien auch unter der Yuetschi-Herrschaft nicht gelungen, den Brahmanismus völlig zu vertreiben. Als die Fremdherrschaft im dritten Jahrhundert wieder einer einheimischen Dynastie, den *Guptas,* weichen musste, war der Buddhismus ohne Zweifel als Parteigänger der fremden Eroberer den Brahmanen doppelt verhasst. Zugleich war seine sittlich-religiöse Lebenskraft am Erlöschen. Von den chinesischen Pilgern, welche in den nächsten Jahrhunderten Indien besuchten: *Fa-hian* um 400, *Sung-yung* im 6. Jahrh., *Hiuen-thsang* im 7. Jahrh., fand der erste die Buddhisten noch in ziemlichem Ansehen stehend, während der letzte klagen muss, die Buddhisten seien nicht besser als die Häretiker, unter welchen sie leben. Bald darauf begannen die *Verfolgungen,* welche zur Vertreibung dieser Religion aus Buddha's Heimatland führten. Es ruht darauf noch ein starkes Dunkel. Ein brahmanischer Philosoph *Kumarila Bhatta* soll den König *Sindhanma* zu einer blutigen Verfolgung angetrieben haben. In Mahratta scheint *Khanduba,* der jetzt als Heiliger dieses Landes verehrt wird, dabei besonders thätig gewesen zu sein[1]). Welche Stellung dabei die *Dschainas* (s. § 38) eine den Buddhisten verwandte Sekte, eingenommen haben, ist nicht klar, ob sie mitgewirkt haben bei der Verfolgung, und ob ihre Blüthezeit in den folgenden Jahrhunderten daher rührt, dass viele Buddhisten sich in ihren Schooss geflüchtet haben. Jedenfalls fällt die Vertreibung in die Jahre 700—1100[2]). Der Brahmanismus nahm einen neuen Aufschwung, und wer sich mit demselben nicht befreunden wollte, konnte sich bald einer neuen von Westen her eindringenden Religion anschliessen, die mit dem Schwert ihre Eroberungen machte und Vorder-Indien vollends um seine politische Selbstständigkeit brachte.

---

[1]) Hunter, p. 77.

[2]) Um das Jahr 1100 wurden sie in Kaschmir von einem König noch einmal beschützt.

In Vorder-Indien konnte der *südliche Buddhismus* nur auf der Insel *Ceylon* sich halten. Dort aber hatte er eine reiche Literatur geschaffen [1]), die Insel war mit Klöstern übersät und wurde von Tausenden von Wallfahrern besucht, nachdem im Jahr 311 n. Chr. der linke Augzahn des Buddha als kostbare Reliquie vor den Verfolgungen der Brahmanen dorthin geflüchtet worden war. An Ceylon schlossen sich *Birma* und *Siam*, eine Zeit lang auch einige Inseln des indischen Archipels, namentlich *Java* und *Borneo*, als Länder des *südlichen Buddhismus* an. Auf den Inseln blieb jedoch die Religion des Buddha nicht unvermischt mit brahmanischen Elementen und konnte sich beim Eindringen des Islam nicht mehr behaupten.

Umfangreicher und dauernder sollten die friedlichen Eroberungszüge des *nördlichen Buddhismus* werden. Von Vorder-Indien blieb ihm nur *Nepal* zugethan. In den alten Kulturstaaten *China* und *Japan* konnte er wie in Vorder-Indien die bisherige Religion nicht gänzlich verdrängen, hat sich aber so sehr an dieselbe angeschlossen, dass man heutzutage unter den Laien die Anhänger des Buddhismus und der Confucius'schen Religion in China oder der Sinto-Religion in Japan nicht genau unterscheiden kann, denn dieselben Leute besuchen buddhistische und Confucius'sche Tempel [2]). Der Buddhismus ist auf den Betrieb eines Kaisers *Ming-ti*, der im Jahr 61, angeblich durch einen Traum angetrieben [3]), eine Gesandtschaft nach Indien schickte, um ein Buddha-Bild, einen Priester und ein heiliges Buch holen zu lassen, nach China gekommen. Um das Jahr 400 wünschte der Kaiser *Yan-Ling* noch mehr Bücher zu bekommen; und der Buddhismus machte grössere Fortschritte, als der 28ste Patriarch dieser Religion, *Bodhidharma*, aus dem südlichen Indien vertrieben, in Honan am mittleren Jantsekiang eine

---

[1]) Die Sammlung des ceylonischen Kanons geschah nach dem eigenen Zeugniss der Singhalesen um 410—432 n. Chr. Man kann desshalb bei keiner buddhistischen Schrift mit Sicherheit auch nur das Jahrhundert ihrer Abfassung bestimmen (*Eitel*, Lectures, p. 8.). Am sichersten kann man diejenigen als alt erkennen, welche frühzeitig in das Chinesische übersetzt wurden.

[2]) *Gützlaff* schätzt, dass zwei Drittel der Heiligthümer in China buddhistisch seien.

[3]) *Eitel*, Lectures, p. 7.

Zuflucht fand, wo er 495 starb. Auch einzelne spätere Kaiser interessirten sich stark für die Lehre des Buddha, aber keiner so, dass er desswegen die väterliche Religion und Sitte aufgeben wollte. Obgleich der buddhistische Gottesdienst in China in Sanskrit gehalten wird, sind doch die heiligen Schriften in's Chinesische übersetzt und auch selbstständige buddhistische Schriften chinesisch geschrieben worden[1]). Aber erst um 1410 wurde der Kanon vollständig. In China kam der Buddhismus hauptsächlich dem Verlangen der Seele nach einem Aufschluss über *ein seliges Jenseits* entgegen, denn darin bot Confucius nichts, Çâkya-muni selbst allerdings auch nichts, wohl aber die im nördlichen Buddhismus aufgekommene Lehre von einem Paradies im Westen unter *Amitâbha.* Uebrigens blieb die Religion des *Fo* (Buddha) den Chinesen immer bis auf einen gewissen Grad etwas Fremdes, und der chinesische Buddhismus selbst sieht doch auf *Indien* als seine eigentliche Heimat zurück. So wird in den chinesisch-buddhistischen Schriften mit neun Gründen bewiesen, dass *China nicht das Land der Mitte* sei, sondern zurückstehe hinter Indien[2]).

Von China kam der Buddhismus im 4. und 5. Jahrhundert nach *Korea,* im 6. Jahrhundert nach *Japan.* Selbst *Mexiko (Fu-sang,* 20,000 chinesische Meilen vom Reich der Mitte entfernt) könnte nach Lassen (Ind. Alterth. IV, 749 ff.) im 5. Jahrhundert von China aus in dieser Religion unterrichtet worden sein. Jedenfalls hat das *östliche Hinter-Indien* (Anam und Cochinchina) seinen Buddhismus von China, nicht von Ceylon bekommen.

Verhältnissmässig spät, erst nach der Vertreibung aus Vorder-Indien, fand der Buddhismus eine Stätte in dem Lande, welches nun das heilige Land für die nördliche Gruppe wurde, und wo die *Hierarchie* zur höchsten Blüthe kam, in *Tibet.* In diesem abgeschlossenen Hochland ist die Zahl der Mönche, hier *Lamas* genannt, und der Nonnen besonders gross. Im 7. Jahrhundert kam die Schriftsprache durch buddhistische Gelehrte von Indien

---

1) *Eitel* (Lectures, p. 9) schätzt die Uebersetzungen auf zwei Drittheile der chinesich-buddhistischen Literatur.

2) Beal, p. 18—29.

nach Tibet; hauptsächlich aber scheint die Vertreibung aus Indien dazu beigetragen zu haben, dass sich in Tibet ein neuer Mittelpunkt bildete. Der oberste Priester des Landes wird nicht nur als Statthalter, sondern als *Incarnation* eines Buddha oder Bodhisattva betrachtet. Nach der Theorie des tibetanisch-mongolischen Buddhismus kann nämlich die Seele eines Lama von grosser Heiligkeit, wenn sie den Leib verlassen hat, nach neun Monaten, oder doch im zweiten, dritten Jahr in Kindern dieses Alters, deren Leib sie bei der Empfängniss bezogen, wieder erscheinen, nicht als ob sie noch zur Seelenwanderung verpflichtet wäre, sondern sie erscheint wieder zur Erlösung der Menschheit. Nach diesem Gesetz, welches man mit einem mongolischen Wort die *chubilghanische Erbfolge* nennt, folgen die tibetanischen Päpste auf einander[1]). Nach seiner geschichtlichen Entstehung reicht das *tibetanische Papstthum* nur in das 13. Jahrhundert zurück, da der Vorsteher des Klosters Ssa-Kya bei Lhassa als Oberhaupt der lamaischen Geistlichkeit und zugleich als tributärer Beherrscher von Tibet von dem mongolischen Khan Kublai anerkannt wurde. Der Name *Dalai-Lama* bedeutet „*Priester-Ocean*“. Zu einer Herrschaft über die weltlichen Könige hat es der tibetanische Papst nicht gebracht, und es erhob sich theils durch den Einfluss der chinesischen Kaiser, theils durch Sektenbildungen neben dem ersten ein zweites tibetanisches Papstthum, dessen Inhaber wieder in etwas anderer Weise als Verkörperung des Buddha gedacht wird. Die Europäer nennen ihn *Tescho Lama* oder *Bogdo Lama*. Beide Päpste sind so weit versöhnt, dass sie sich gegenseitig segnen.

Als die mongolischen Kaiser den Dalai-Lama in Tibet einsetzten und den Lamas in China eine so ausgedehnte Gewalt gaben, dass durch ihre Herrschsucht und Liederlichkeit das chinesische Nationalgefühl erbittert wurde, und desswegen China 1368 die mongolische Herrschaft abschüttelte, da war das Volk der *Mongolen* selbst noch nicht zur Religion des Buddha bekehrt. Erst im 16. Jahrhundert wurde, nachdem mehrere tibetanische Lamas hier gewirkt hatten, in der Nähe des *Kuku-noor* ein Tempel gebaut und eine grosse Versammlung der Mongolen

[1]) Köppen, II, 121 ff.

gehalten, worin diese mit Jubel dem Buddha huldigten. Die Lamas verrichteten von nun an die beim Volk beliebten schamanischen Zaubereien. Die Mongolen hängen mit der grössten Verehrung am tibetanischen Papst. Auch einige *türkische* Stämme in Hochasien haben den Buddhismus angenommen. In Baktrien und den Ländern westlich vom Indus musste er bald zurückweichen vor dem Islam.

II. Die Lehren des Buddhismus.

§ 20. Die Grundgedanken des Buddhismus und ihr Verhältniss zum Brahmanismus.

Eine Charakteristik des Buddhismus wird sehr verschieden ausfallen, je nachdem wir diese Religion in ihrem wirklichen Bestand in den verschiedenen Ländern oder in einzelnen Schriften und Lehren in's Auge fassen, denn sie hat im Lauf der Jahrhunderte und unter den verschiedenen Nationen noch weit mehr Veränderungen und Entstellungen erlebt als das Christenthum, kann aber bis jetzt keine aus ihrem Schooss hervorgegangene Reformation aufweisen, durch welche sie in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt worden wäre. Sie ist in ihrem gegenwärtigen Bestand dem *Katholicismus* ausserordentlich ähnlich, während uns ihre Grundgedanken zum Theil an den modernen *Rationalismus* und *Humanismus* erinnern, aber dabei immerhin Elemente enthalten, welche unsrer modernen Religion des Wissens fremd sind.

Wir haben im Leben des Buddha gesehen, wie die ursprüngliche Tendenz des Buddhismus eine durchaus *praktische* gewesen ist. Vom Anblick der *Schmerzen und der Vergänglichkeit alles Irdischen* überwältigt, forscht der *Çâkya-muni* nach der Ursache des Uebels, um den Weg zur Aufhebung desselben zu finden. Ein *theoretisches* Nachdenken über den Zusammenhang der Welt musste sich daraus ergeben; aber es war nicht die Hauptsache. Der Blick war zunächst auf das *Diesseits* gerichtet, und was

nicht dem angestrebten praktischen Zweck diente, kam vor der Hand nicht in Betracht. Auch der *Brahmanismus* hat die Schmerzen und die Vergänglichkeit alles Irdischen tief gefühlt und stark betont; was ist denn nun das Neue in der Religion des *Buddha?* — *Pantheismus* haben wir als einen Charakterzug des *Brahmanismus* kennen gelernt, und zwar in der consequenten Entwicklung der Vedânta-Philosophie einen *monistischen* Pantheismus, so dass der religiöse Mensch von der Vielheit des Daseins auf die zu Grunde liegende Einheit zurückgeht, von der Peripherie auf das *Centrum: nur das Brahma existirt wirklich;* alles Andere ist zur Wiederauflösung in das Brahma bestimmt. Der *Buddhismus* hat ebenso wenig einen überweltlichen, persönlich eingreifenden Gott; aber er bleibt in seiner praktischen, auf das Diesseits gerichteten Tendenz bei den einzelnen Wesen stehen, bei den einzelnen Seelen, er hält die *Peripherie* fest und leugnet das Centrum: **es existiren einzelne Seelen**, aber **das Brahma existirt nicht.** Er ist also vom Pantheismus zum **Atheismus** fortgeschritten.

Aber wie konnte dabei der Buddhismus zu einer *Volksreligion werden?* Es muss doch in ihm selbst bei aller Accommodation an vorhandene Kulte und bei allem Heiligendienst ein religiöses Element sich vorfinden, das den Völkern imponirt. — Wir haben gesehen, dass der brahmanische Pantheismus das Böse nicht wie der moderne als eine mit der Zeit sich aufhebende Schranke der Endlichkeit betrachtet, sondern zu dem Resultat kommt: *Die Welt ist vom Uebel;* das Böse ist so sehr das Agens dieser Welt, dass die Welt vernichtet, wieder in das Brahma aufgelöst werden muss, damit das Böse aufgehoben werde. Diese Anschauung *von der furchtbaren Realität des Bösen,* vom **Weltübel** und von der **Seelenwanderung** hat der Buddhismus vom Brahmanismus herübergenommen und damit auch andern Völkern neue religiöse Elemente zugeführt. Der Buddhismus ist *Religion ohne Gott*[1]). Auch ihm ist alles Irdische vergänglich, obgleich er kein Brahma annimmt, in welches die Welt aufgelöst wird, sondern eine *unendliche* Reihe von aufeinanderfolgenden und neben einander bestehenden Welten.

---

[1]) Wuttke, II, 526.

Durch die einzelnen Seelen, d. h. durch ihr Verlangen nach dem Dasein, entsteht diese Welt, und durch ihre Verstrickung in die Welt, durch ihre Begierde nach dem Dasein erleiden die Seelen immer neue Schmerzen und sind neuen Wanderungen unterworfen. Darum ruft der Buddhismus jedem Menschen zu: **Sorge für deine Seele, dass sie los werde von dieser Welt!** Darin liegt offenbar ein *religiöses* Element, denn es wird zur Erreichung des Ziels nicht bloss eine philosophische Mässigung im Genuss des Irdischen empfohlen, sondern eine ernste *Ascese,* und der Beweggrund ist die *Furcht* vor einem schlimmen Zustand nach dem Tode. Wir haben gesehen, wie der Brahmanismus die Schuld an dem Weltübel schliesslich gewissermassen dem Brahma zuschreibt, das sich nicht hätte entfalten sollen zur Welt. Das ist im Buddhismus anders. Da existiren nur einzelne Seelen, und **die Seele** ist somit weit mehr **selbst verantwortlich** für ihren eigenen schlimmen Zustand und für den der Welt. Entweder in ihrem jetzigen Leben oder in früheren Geburten hat sie selbst verschuldet, was ihr widerfährt. Eine *tiefere Erkenntniss der Sünde* strebt der *Buddhismus* auch dadurch an, dass er die **Begierde**, das Verlangen, als die *Wurzel* des Bösen allenthalben hervorhebt, während der *Brahmanismus* mehr bei der *äusseren That* stehen bleibt und wenigstens im Opferritual eine äusserlich exacte Beobachtung der Ceremonien als sicheren Weg zum Himmel anpreist und unter Sünden nur äussere Verunreinigungen, Fehler in den Ceremonien u. dgl. versteht. Aber der indisch-pantheistische Standpunkt, von welchem der Buddhismus ausgieng, brachte es mit sich, dass er wie der Brahmanismus *in der Materie an sich das Böse* fand[1]), und darum doch wieder nicht zu einer richtigen Erkenntniss des Uebels kam.

Was nun den *Weg zur Heilung des Uebels* betrifft, so geht Buddha auch darin tiefer als der ältere Brahmanismus, dass er zu dem Satze kommt: **Die Menschheit braucht einen Erlöser,**

---

[1]) Auf die Frage nach dem Ursprung der Materie geht der Buddhismus nirgends ein. Das Urmeer ist neben den Seelen vorhanden; weder diese noch jenes werden auf einen höheren Ursprung zurückgeführt, und so bleibt die Grundanschauung *dualistisch.*

einen *Menschen,* der den Weg weiss, welchen andere noch nicht wissen, und der aus *Erbarmen* mit der verlorenen Menschheit kommt, um den Uebrigen den Weg zu zeigen[1]). Ueberrascht uns hier die Aehnlichkeit mit dem Christenthum, so tritt doch auch sogleich der Unterschied hervor, wenn wir sagen: der Buddha hat nur den Pfad gezeigt, *nur durch Lehre und Beispiel* gewirkt; der Mensch muss **durch sein eigenes Verdienst** in die Nachfolge Buddha's eintreten, darin verharren und zum Ziel kommen, und dieses verdienstliche Leben ist das buddhistische *Mönchthum,* ohne das niemand zur Erlösung kommt. *Gnade* ist dem Buddhismus ein *durchaus fremder Begriff,* ebenso in den älteren Schriften der *Glaube*[2]). Das **Wissen** *(bôdhi)* ist es, durch welches man zum Buddha wird oder ihm nachfolgt. Mit den jenseitigen Dingen beschäftigt sich die Religion des Buddha nicht. Alle ihre Welten und Himmelsräume sind nur Stufen des Diesseits, dem Kreislauf der Seelenwanderung unterworfen. Ausser den Seelen, welche die Wanderung durch Thier- und Menschenleiber, Dämonen- und Götterleiber machen, erkennt sie keine Existenz an. Es ist keine höhere Macht, welche in die Welt irgendwie eingriffe. Die sogenannten Götter sind selbst in früheren Geburten Menschen und Thiere gewesen und können wieder solche werden. Alles ist der Vernichtung unterworfen in diesem Kreislauf, und ein beständiger **Kreislauf** ist die ganze Weltentwicklung[3]), *nach dessen Anfang und Ende man gar nicht fragen darf.* Nur das **Nirvâna** befreit aus diesem Kreislauf. Und was ist dieses *Verwehen?* Ist es eine völlige

---

[1]) Wir dürfen diese Hinweisung auf einen persönlichen Erlöser nicht nur als eine Lehre des späteren Buddhismus betrachten, sondern in der *Predigt des Çâkya-muni* lässt sich wie in der Predigt Christi *die Hinweisung auf die eigene Person* nicht verkennen. Darum nennt er sich *Buddha*, weil er den Weg weiss, den andere noch nicht wissen. Die rechte Lehre (*dharma*) ist allerdings nicht für alle Zeiten an die Person des Çâkya-muni gebunden, aber *er ist der religiöse Genius seiner Zeit.*

[2]) Erst in den mystischen Schriften der späteren Periode heisst es: »*Glaube*, was in den Schriften gesagt wird! glaube, dass du, wenn du deine Seele auf den Buddha concentrirst, gewiss im Paradies geboren wirst!« Beal, p. 376.

[3]) Der Buddhismus erinnert sehr an das Schlagwort Heraklits: *Alles fliesst.*

Vernichtung, so dass das höchste Ziel aller Wohlthätigkeit und aller Sorge für die Seele das wäre, dass die Seele nach dem Tode dieses Leibes vernichtet würde? Oder ist das Nirvâna eine *Fortexistenz der Seele* in völliger Ruhe und Seligkeit? — Darüber haben schon die Buddhisten selbst gestritten, und die neueren Gelehrten sind noch nicht einig darüber, wie wir § 22 sehen werden. Jedenfalls ist die Fortexistenz eine sehr blasse, kein eigentlicher Erwerb aus dem vergangenen Leben, denn *das Leben ist ja nur ein Schmerz;* das Loskommen von allen seinen Beziehungen ist das höchste Gut. „Die Buddha-Lehre macht mit der *Naturreligion* Ernst, und dieser gewaltige Ernst ist der furchtbare Gedanke der *Nichtigkeit alles Seins*" (Wuttke II, S. 526.).

Die praktische Tendenz dieser Religion und der atheistische Standpunkt könnte uns erwarten lassen, dass wir hier eine *Moral ohne Dogmatik* haben. Die buddhistischen Gebote haben auch eine merkwürdige Aehnlichkeit mit der zweiten Tafel des Dekalogs, während die erste fehlt[1]). Aber eine religiöse Gemeinschaft fordert doch eine bestimmte Weltanschauung, und so wird im Buddhismus *die Geographie oder Kosmographie zur Dogmatik.* Auch ist im Lauf der Zeit eine buddhistische *Philosophie* entstanden, welche über die praktische Richtung hinaustrieb, so dass die Buddhisten selbst ihre Schriften in drei Klassen theilen: **Vinaya** (Moral und Disciplin), *Sûtras* (Aussprüche) oder **Dharma** (Gesetz, Lehre) und **Abhidharma** (Metaphysik). Die drei Klassen zusammen werden *Tripitaka* (Dreikorb) genannt. Wir werden unter diesen drei Gesichtspunkten den Buddhismus näher betrachten, indem wir nach dem Vorgang von Köppen die zweite Klasse voranstellen.

A. Die buddhistischen Dogmen (Dharma).

§ 21. Die Welten und ihre Bewohner und die Weltumwälzungen.

Es gibt im Buddhismus *keine Lehre von der Weltschöpfung,* sondern nur eine zum Dogma gewordene *Beschreibung der Welt.*

---

[1]) Der Buddhist soll nicht tödten, nicht stehlen, keine Unkeuschheit begehen, nicht lügen und nichts Berauschendes trinken.

„Die Dinge sind nicht geschaffen durch einen Gott (*îçvara*), nicht durch den Geist *(puruscha)*, nicht durch die Natur (wie die Sânkhya-Philosophie lehrt). Wenn Gott wirklich die alleinige Ursache wäre, oder der Geist oder die Natur, so müsste durch die einzige Thatsache der Existenz dieser Ursache die Welt in ihrer Gesammtheit *auf Einmal* geschaffen sein, weil die Ursache nicht sein kann, ohne dass ihre Wirkung existirte. Man sieht aber die Dinge *nach einander* in die Welt kommen, die einen aus der Mutter, die andern aus einem Keime. Daraus muss man schliessen, dass es eine Reihenfolge von Ursachen gebe, und dass nicht Gott die alleinige Ursache sei. Aber, erwidert man, diese Vielheit von Ursachen ist die Wirkung des Willens Gottes, der gesagt hat: ein solches Wesen entstehe jetzt und ebenso nachher ein anderes. Darauf ist zu antworten, dass sobald mehrere Willensakte in Gott angenommen werden, auch *mehrere Ursachen* zugestanden werden, und so der erste Satz umgestossen wird, dass nur Eine Ursache sei. Ferner kann diese Mehrheit von Ursachen auch nur ein einziges Mal hervorgebracht sein, weil Gott, die Quelle von bestimmten Willensthätigkeiten, einzig und untheilbar ist; man müsste auch zugeben, dass die Welt mit einem Male geschaffen sei. Aber die Söhne des Çâkya halten fest an dem Grundsatz, dass der Weltlauf *keinen* Anfang gehabt habe“ (Yâçomitra, bei Burnouf, Introd. 572. Wuttke, II, 527 f.).

Wie viel von der *Weltbeschreibung* des Buddhismus aus dem Brahmanismus stammt, lässt sich nicht sicher ermitteln. Jedenfalls werden wir annehmen müssen, die Ansicht, dass *unzählige* Welten neben einander und nach einander existiren, sei *ursprünglich buddhistisch,* denn sie ist die Consequenz des Atheismus. Vier Dinge, sagen die Buddhisten, sind *unermesslich:* die Wissenschaft des Buddha, der Raum, die Menge der athmenden Wesen und die Zahl der Welten.

Also **unzählige Welten** befinden sich in dem unermesslichen Raum neben einander. Der Mittelpunkt unsrer Welt ist nach altindischer Anschauung der Berg *Mêru,* 84,000 Yôdschanas über das Meer hervorragend, das seine untere Hälfte bedeckt. Der Durchmesser seines Gipfels beträgt 10,000 Yôdschanas.

Von seinen vier Seitenflächen besteht die eine aus Gold, die zweite aus Krystall, die dritte aus Silber, die vierte aus Saphir. Um den Mêru her sind sieben concentrische Kreise von Felsgürteln, die *Goldberge,* welche wieder durch Meere von einander geschieden werden; das innere Gebirg ist immer um die Hälfte höher als das äussere. Ausserhalb des siebenten Felsenrings beginnt das eigentliche Weltmeer mit *vier grossen Erdtheilen,* deren jeder 500 kleinere Inseln neben sich hat. Der östliche bildet einen Halbkreis, der südliche (*Dschambudvîpa,* Indien) ein Dreieck, der westliche einen Kreis und der nördliche ein Quadrat. Demgemäss sind auch die Gesichter der Bewohner auf dem östlichen halbkreisförmig u. s. f. Auch durch Grösse, Farbe und Lebensdauer unterscheiden sich die Bewohner der verschiedenen Erdtheile. Sie kommen aber nicht zusammen. Nur dieselbe Sonne und derselbe Mond scheint ihnen allen. Auf unserem Erdtheil *Dschambudvîpa* erscheinen die Buddhas; der *Thron der Intelligenz* bei Gayâ ist der Mittelpunkt desselben. Aus dem See Anavadapta fliessen *vier grosse Ströme:* der Ganges nach Osten, der Indus nach Süden, der Vatsch (Oxus) nach Westen und der Sita (der Fluss von Yarkand) nach Norden. Der Ocean, welcher die Erdtheile umgibt, wird durch einen ungeheuren *Eisenwall (Tschakravâla)* eingeschlossen. Jenseits desselben beginnt ein anderes Universum mit einer andern Sonne, und so folgen die *Tschakravâlas* in unendlicher Reihe auf einander.

Unter der Erde sind die *Höllen,* welche ähnlich wie im Brahmanismus ausgemalt und schematisirt werden. Der südliche Buddhismus hat ausser den unterirdischen noch zwischenweltliche *(lôkântarika)* Höllen. Nämlich da wo drei Tschakravâlas zusammenstossen, entsteht bei der vollkommen kreisförmigen Gestalt jedes Universums ein sphärisches Dreieck als Zwischenraum, welches von keiner Sonne beschienen wird und bis in die Tiefe des Urmeers hinabreicht, auf welchem nach indischer Anschauung die Weltscheibe sammt ihren Höllen und Himmeln schwimmt. Diese Zwischenhöllen dienen den Ungläubigen und Skeptikern zur ewigen Pein.

Der Berg *Mêru* hat vier Absätze, von denen die drei untersten den *Dämonen* eingeräumt sind, den Asuras und Daityas,

an welche dann die nicht-indischen buddhistischen Völker allerlei Wesen aus ihrer früheren Religion anreihen konnten. Die vierte Stufe des Berges ist der unterste *Götterhimmel,* der Sitz der Mahârâdschas, von denen jeder eine Seite gegen die anstürmenden Asuras zu vertheidigen hat. Oben auf der Scheitelfläche des Mêru thront *Indra,* der Schutzgeist unsres Tschakravâla, mit den 33 Veda-Göttern. Ueber dem Himmel der *Mahârâdschas* und dem des *Indra,* welche noch zum Berg Mêru gehören, erheben sich weitere Stockwerke von Himmeln. Den dritten bewohnen die *Yamas,* die Kampflosen, welche nicht mehr an den Kämpfen mit den Dämonen theilnehmen müssen, den vierten die *Tuschitas,* die Freudevollen. Dorthin werden die *Bodhisattvas,* die Candidaten der Buddhawürde versetzt, ehe sie auf Erden als Buddhas erscheinen. Dort regiert jetzt *Maitrêya,* der zukünftige Buddha. Den fünften Himmel bewohnen die *Nirmânarati,* d. h. die sich in ihren Verwandlungen Ergötzenden, den sechsten die *Paranirmita vaçavartin,* d. h. die über die Verwandlungen anderer Willkür Ausübenden, zu welchen der in der Lebensgeschichte des Çâkya-muni vorkommende Versucher *Mâra* gehört. Diese sechs Himmel gehören alle noch zu der **Welt des Gelüstes,** sie sind dem Untergang unterworfen und die in denselben befindlichen göttlichen Wesen dem Kreislauf der Seelenwanderung.

Ueber die Welt des Gelüstes erhebt sich **die Welt der Formen,** in *vier Dhyânas* oder Stufen der Beschauung eingetheilt. Das sind eigentlich Stufen der buddhistischen Ascese, welche hier sinnlich dargestellt werden. Mit dem ersten Dhyâna, dem der Brahmâs, ist gleichsam die höchste Stufe des Brahmanismus erreicht und wird nun vom Buddhismus überschritten. Der Brahmâ wird in unzählige Individuen gespalten und ist noch nicht vor der Seelenwanderung gesichert. Das zweite Dhyâna ist die Welt des Lichts, natürlich nicht der Sonnengötter, sondern der erleuchteten reinen Geister; das dritte wird noch besonders das Dhyâna der Reinheit genannt, und im vierten, bei der vollkommenen Gleichgiltigkeit, sollte man meinen, sei man am Ende angekommen, aber der Buddhismus wird nicht müde im Schematisiren der Himmelsräume. Ueber der Welt der

Formen erhebt sich noch eine **Welt ohne Form** *(arûpa dhâtu)*[1]), welche wieder in vier Regionen eingetheilt wird: 1) des unbegrenzten Raums, 2) des unbegrenzten Wissens, 3) die Stufe, wo durchaus nichts ist, 4) die Stufe, wo es weder Denken noch Nichtdenken gibt.

Auf diesen sinnlosen Mischmasch von logischen Abstractionen und phantastischen Vorstellungen kommt der Buddhismus offenbar aus Furcht vor der langen Weile oder vor der Vernichtung im Nirvâna, das doch sonst als höchstes Ziel des menschlichen Strebens gepriesen wird.

Wenn man die Buddhisten fragt: *Woher ist denn diese Welt entstanden?* so lautet die Antwort: „*Aus einer früheren, untergegangenen Welt,* diese aus einer noch früheren, u. s. f. in's Unendliche.“ Es gibt also **Weltumwälzungen,** und das Schicksal dieser Welt hängt auf dieselbe Weise mit der Verschuldung oder dem Verdienst einer früheren Welt zusammen, wie in der Seelenwanderung das Schicksal der einzelnen Seelen.

Die Perioden der Zerstörung und Erneuerung der Welt werden *Kalpas* genannt. Jede zerfällt in vier *Asankhya-Kalpas,* d. h. unzählbare Kalpas, und diese wieder in 20 Zwischen-Kalpas. Schon ein Asankhya-Kalpa ist so unermesslich, dass, wenn man einen Felsen von 16 Meilen Höhe, Länge und Breite alle hundert Jahre einmal mit dem feinsten Gewebe von Benares flüchtig berührte, dieser Fels vorher zur Grösse eines Mango-Kerns zusammenschrumpfte durch die fast unmerkliche Reibung, ehe ein Asankhya-Kalpa verflossen wäre.

Die Welt wird siebenmal nach einander durch Feuer zerstört, das achtemal durch Wasser, ebenso das sechszehntemal u. s. f. Die 64ste Zerstörung aber erfolgt durch Wind.

Jeder *Weltuntergang* wird 100,000 Jahre vorher durch einen Dêva verkündigt, der von den Himmelsregionen auf die Erde herabsteigt und die athmenden Wesen zur Busse ermahnt. Seine Predigt hat den Erfolg, dass die Geschöpfe anfangen sich zu bessern. Die zur Hölle Verurtheilten, deren Strafzeit verflossen

---

[1]) Dass dieser ganze Schematismus schon sehr alt ist, geht daraus hervor, dass selbst die Welt ohne Form mit ihren Stufen sich sowohl im südlichen als im nördlichen Buddhismus findet. Köppen, I, 262, Anm.

ist, werden in grosser Anzahl als Menschen wieder geboren, ebenso die Thiere; die Menschen aber, die Geister und die Götter der unteren Regionen steigen häufig in die Himmel des ersten und zweiten Dhyâna empor.

Wenn die 100,000 Jahre vorüber sind, und die Welt soll durch *Feuer* zerstört werden, so zieht eine grosse Wolke herauf, welche den *Kalpa der Zerstörung* eröffnet. Es regnet zum letzten Mal. Dann verdorrt alles; Thiere und Menschen, Dämonen und Götter der Erde erliegen der Hungersnoth und rücken allmählich durch ihre Verdienste bis in das zweite Dhyâna hinauf. Durch den Aufgang einer zweiten Sonne wird die Hitze so gesteigert, dass Quellen, Teiche und kleine Flüsse versiegen. Eine dritte, vierte und fünfte Sonne vertrocknet vollends alles Wasser selbst im Ocean. Eine sechste hüllt die ganze Erde und den Mêru in Rauch, die siebente zündet den Brand an. Manche 100,000 Jahre steht die Welt in Flammen und wird so gänzlich verzehrt, dass nicht einmal Asche übrig bleibt. Zuerst verbrennen die Höllenregionen, dann die Erde u. s. f. bis zum Himmel der Brahmâs. Nur was über demselben ist, bleibt verschont. Nach andern Angaben werden auch noch die zwei untersten Theile des zweiten Dhyâna verbrannt.

Die Zerstörungen durch *Wasser* verlaufen so, dass nach der grossen Wolke andere Wolken heraufziehen mit einem Regen von äzendem Wasser in Tropfen, die bis zu einer Grösse von tausend Kubikmeilen anwachsen. So wird das ganze Universum mit Einschluss des zweiten Dhyâna aufgelöst. Bei der Zerstörung durch *Wind* erhebt sich unterhalb der Erde auf dem Urmeer, auf welchem sie schwimmt, ein Sturm, der Tschakravâla gegen Tschakravâla, eine Welt auf die andere wirft und sie mit solcher Gewalt zerschmettert, dass kein Atom übrig bleibt. Bei jedem Weltuntergang erstreckt sich die Zerstörung auf eine Billion von Welten, aber das vierte Dhyâna und die Welt ohne Formen bleibt unverletzt.

Nachdem der **Weltuntergang** einen *Asankhya-Kalpa* gedauert hat, folgt ein *Asankhya-Kalpa der* **fortdauernden Vernichtung,** wo der ganze zerstörte Weltenraum 20 Zwischen-Kalpas hindurch nur Finsterniss und Leere ist. Dann beginnt wieder ein *Asankhya-Kalpa der* **Gründung.** Durch einen Wind wird Luft

angehäuft, eine Wolke gebildet, aus welcher ein Regen strömt und den ganzen Raum mit Wasser füllt. Wenn nun der Wind über die Fluthen dahinfährt und sie kräuselt, so sondern sich festere Bestandttheile ab, wie der Rahm aus der Milch. So entsteht die Welt von Neuem. Zuerst treten die zerstörten Dhyâna-Reiche hervor u. s. f. von oben nach unten. Das erste, was aus der neu entstandenen Erde emporsteigt, ist der Thron der Intelligenz und der Lotus, welcher durch die Zahl seiner Blüthen anzeigt, wie viele Buddhas in der folgenden Weltperiode erscheinen werden. Für unsern Kalpa soll er nach früheren Schriften fünf, nach späteren tausend Blüthen getragen haben.

Nun muss die Welt wieder *bevölkert* werden. In den oberen, nicht zerstörten Regionen haben Wesen, deren Tugendverdienst jetzt erschöpft ist, den leeren Kalpa zugebracht. Sie werden nun weiter unten und endlich auf der Erde wieder geboren. Wie das mit der sonstigen buddhistischen Lehre, dass man in den oberen Regionen der Seelenwanderung enthoben sei, übereinstimmt, darüber finden wir keinen Aufschluss. Die neuen Menschen haben einen glänzenden Leib, strahlender als die Sonne, und nähren sich von Freude und geistlicher Betrachtung. Aber nachdem sie von einem süssen Saft gekostet haben, der aus der Erde quillt, entsteht Gährung und Begierde nach Speise in ihrem Körper. Sie verlieren ihre Leichtigkeit und ihren Strahlenglanz; desswegen müssen Sonne, Mond und Sterne zur Beleuchtung der Erde entstehen. Je nachdem sie viel oder wenig Speise genossen, wird ihr Aussehen hässlicher oder weniger hässlich. So entsteht Stolz und Streit, und die Nahrung, welche die Erde hervorbringt, wird immer gröber. Die durch die Nahrung mit Reis entstandene Geschlechtslust führt zur Geburt aus einem Mutterleibe, die nun des Menschen nach diesem Leben wartet. Die Arbeit wurde dadurch nothwendig, dass Einzelne aus Trägheit und Habgier mehr Reis einsammelten, als sie sogleich brauchten. Von da an wuchs der Reis nicht mehr von selbst. Es entstand Eigenthum und Besitz, es kamen Könige und Kasten auf. Einzelne führten dabei noch immer ein heiliges, eheloses Leben, die Çramanas. Die Höllenreiche wurden erst später bevölkert, als die Verschuldung der

Menschen so gross war, dass die Geburt in Thieren nicht mehr zur Strafe genügte.

Von dem Anfang der Welterneuerung bis zur Bevölkerung der Höllenreiche hat der Kalpa der Gründung gedauert. Nun folgt der *Asankhya-Kalpa* **des Bleibens**, in welchem Ab- und Zunahme, Steigen und Fallen der beseelten Wesen sich das Gleichgewicht hält. Die Dauer des menschlichen Lebens sinkt stufenweise von 80,000 bis auf 10 Jahre herab, ebenso erhebt sie sich wieder, und das wiederholt sich zwanzigmal. Ebenso sinkt und steigt die Körpergrösse. Wir befinden uns in einem abnehmenden Zeitraum, aber in welchem Zwischen-Kalpa, darüber streiten die buddhistischen Gelehrten. Ist die Lebensdauer auf zehn Jahre herabgesunken, so wird der grösste Theil des Menschengeschlechts durch's Schwert und andere Plagen vernichtet. Die übrigen bessern sich, und so wird die Lebensdauer wieder länger. So dreht sich in eintönigen, immer wiederkehrenden Erscheinungen die ganze Weltentwicklung ohne Anfang und Ende.

§ 22. Die Seelenwanderung und die Erlösung.

Die Menge der *athmenden Wesen* ist *unermesslich,* und sie haben alle im Wesentlichen dieselbe Natur: *Götter, Dämonen, Menschen* und *Thiere* sind nur *verschiedene Stufen der äusseren Existenz,* welche *eine und dieselbe Seele* mehrmals durchmachen kann, bis sie endlich sich das Verdienst erworben hat, diesem Kreislauf entrückt zu werden durch das Nirvâna.

Von einem *Anfang der Seele* kann im Buddhismus ebenso wenig die Rede sein, als vom Anfang der Welt. Da die Welt nur in das Dasein kommt, weil Seelen nach dieser Existenzform verlangen, so sollten nach buddhistischer Anschauung schon vor der Existenz der Welt Seelen dagewesen sein, und die Welt wäre eigentlich *durch die Seelen geschaffen,* denn wer anders als die Seelen könnte den Wind hervorrufen, durch welchen das Urmeer bewegt wird zum Beginn eines Kalpa der Schöpfung? — Der Buddhismus spricht sich darüber nicht aus; wenn wir aber zur Erklärung seiner Weltanschauung die Religion herbeiziehen, aus welcher er entstanden ist, so dürfen

wir uns vielleicht das Verhältniss in folgender Weise denken. Wie im Brahmanismus das Brahma sich entfaltet zur Welt in Folge eines Verlangens nach einem andern Zustand, aber mit der Existenz der Welt auch das Weltübel gesetzt ist, und das Uebel nicht weggeschafft werden kann, bis die ganze Welt wieder aufgelöst ist in das Brahma; so wird sich der Buddhismus gleichsam *jede einzelne Seele als ein Brahma denken,* das vor der Existenz der Welt als eine Potenz vorhanden war. *Die Welt* wäre entstanden nicht durch das *Verlangen* Eines Wesens, sondern *vieler Wesen,* aber das Verlangen wäre ein *verkehrtes* gewesen, und das Uebel könnte nicht aufgehoben werden für die einzelne Seele, bis diese selbst wieder auf die *Potenz* reducirt würde, auf welcher sie von Ewigkeit her sich befand. Dem *Wehen* des Windes am Anfang der Schöpfung stünde dann das *Verwehen,* das Nirvâna, gegenüber.

Dazwischen aber liegt der **Kreislauf** *(sansâra)* der Geburt und des Todes, der Ocean der Existenz mit den vier giftigen Strömen: Geburt, Alter, Krankheit und Tod. Die Seelen wandern, weil sie der Sünde anheimgefallen sind. Diese *Sünde (klêça)* kann man in gewissem Sinn eine *Erbsünde* nennen; nur ist sie nicht von den Eltern geerbt, sondern von einer vorangegangenen Existenz desselben Wesens. Die zwei Haupterscheinungen der Sünde sind einerseits *Begierde (kâma),* Verlangen nach dem Dasein, nach einer materiellen Welt und was damit zusammenhängt, und andrerseits die *Unwissenheit (avidya)* [1]), wodurch die Seele sich immer tiefer in diese Welt verstrickt, anstatt den Ausweg zu suchen. Wenn eine Seele ihren bisherigen Leib im Tode verlassen und noch keinen neuen angenommen hat, so bleibt doch das Leben noch an dieser Seele haftend wegen der Unwissenheit und der Begierde; Leib und Leben verhalten sich wie Ursache und Wirkung zu einander; man kann in gewissem Sinn sagen, Leib und Leben seien verschieden und doch wieder, sie seien nicht immer verschieden [2]).

---

1) Parinirvâna-Sûtra, bei Beal, p. 181.

2) Ebendas. p. 182. Nach Köppen (1, 300 ff.) wäre dagegen die Ansicht der südlichen Buddhisten die, dass auch die Seele vollständig erlösche beim

Zu der Erbsünde kommt noch die *Thatsünde (karma)*, die Schuld, die bösen Thaten in einem einzelnen Leben, welche eine längere Seelenwanderung verursachen, und deren Folgen wieder auf spätere Geburten vererbt werden, als das Verhängniss, das nun diesen Seelen anklebt. Die Verflechtung und Wechselwirkung von Schuld und Verdienst, von Belohnung und Strafe ist so verworren, dass nur ein Buddha oder ein Heiliger *(Arhat)* das Gewebe übersehen kann. Die Vergeltung tritt oft erst nach hunderttausenden von Kalpas hervor.

Während der Buddhismus in der Lehre von der *Seelenwanderung* mit dem Brahmanismus ziemlich übereinstimmt und vielleicht ein religiöses Element der dravidischen Völker kultivirt hat, polemisirt er gegen den Brahmanismus bei der Aufzählung der *Mittel zur Erlösung.* Gegen die brahmanischen *Bussen und Reinigungen,* speziell gegen die Mondbusse, sagt das *Dhammapadam,* v. 70—72[1]): „Mond für Mond mit einer Halmspitze misst der Thor seine Speise ab; diess ist nicht den sechszehnten Theil der wohlgefügten Lehren werth, denn die böse That wird nicht plötzlich verändert gleich der Milch; dem Thoren geht sie nach, glimmend, wie mit Asche bedecktes Feuer, bis dass dann, ihm zum Unheil, das Gewissen des Thoren erwacht und niederschlägt des Thoren Glück, indem es ihm den Kopf zerschellt.“ Die brahmanischen *Opfer* werden ebenfalls beständig verworfen, z. B. Dhammap., v. 106: „Wenn einer jeden Monat ein Tausend opfert, selbst hundert Jahre lang, und ein anderer ehrt einen Einzigen, der sich selbst geschult (d. h. einen buddhistischen Heiligen), nur einen Augen-

---

Sterben des Leibes und nur ihre guten und bösen Thaten bleiben und gewissermassen zu einem Keim für ein neues Individuum werden. »Es sind zwei Ichheiten, zwei Seelen, aber sie haben nur Ein Schicksal, Eine Vergeltung: was die frühere gefehlt, büsst die spätere, was jene Gutes vollbracht, dafür empfängt diese den Lohn.« Diese Ansicht werde durch das Gleichniss versinnbildlicht: »Eine Lampe wird an einer andern angezündet: beide Lampen sind verschieden, aber die zweite hat ihr Licht nur von der ersten und hätte ohne diese nicht angezündet werden können. Der Baum bringt eine Frucht hervor, aus dieser Frucht erwächst ein anderer Baum u. s. f.« — Es wird sich fragen, ob diese Ansicht von einem Sterben der Seele als eine kirchlich recipirte sich nachweisen lässt.

[1]) Weber, Indische Streifen, I, 129.

blick, so ist diese Ehrenerweisung besser als hundertjähriges Opferwerk“ [1]). Ueber die Werthlosigkeit des brahmanischen *Ascetenlebens* mit seinen Selbstpeinigungen lesen wir Dhammap., v. 141 f.: „Nicht Nacktheit, nicht Haargeflecht, nicht Unflath, nicht Speisenthaltung, nicht Erdbodenlager, noch Staub-Einreibung oder unbewegte Stellung reinigen den Mann, der nicht die Gier besiegt hat.“ Ebenso wenig gilt die *Unterwerfung unter die Brahmanenkaste,* denn der Buddhismus taxirt die Heiligkeit nicht nach der Geburt, sondern nach der Gesinnung; er hat einen andern Begriff von einem wahren Brâhmana: „Nicht wer durch Haarflechte, durch Geschlecht, von Geburt Brahmane ist, sondern in wem Wahrheit ist und Lehre, der ist Brâhmana.“

So hätte die Menschheit den Weg zur Erlösung nicht gefunden, wenn nicht ein *Buddha* aus Erbarmen herabgestiegen wäre um *den Pfad zu zeigen,* den achtgliedrigen Weg: rechte Lehre, richtige Auffassung der Lehre, Wahrhaftigkeit, Reinheit des Lebens, eine sündlose Beschäftigung, fortwährenden Gehorsam, Betrachtung des Höchsten und Ruhe der Seele. Aber es heisst auch Dhammap., v. 193 von einem, der diese Tugenden alle erfüllt: „Selten ist solch ein Wundermann: nicht wird er überall geboren; wo er geboren wird, der Weise, das Geschlecht wächst an Glück.“ Die grosse Mehrzahl, selbst der Mönche, bringt es also nur bis zu einer gewissen Stufe dieses Weges, und das *Mönchthum,* die **Ehelosigkeit** ist durchaus nöthig zur Erreichung des Ziels, da die fleischliche Verbindung neue Geburten in dieser Welt verursacht, also kein Sichlosmachen von der Welt verräth. Sonst ist der Buddhismus allem Uebertriebenen in der Ascese feind: „*Mittlere Anspannung der Saiten* macht eine wohlthuende Harmonie.“ Dafür verspricht Buddha einen Genuss schon während der Beobachtung seiner Lehren: „Ein Mensch, der seine religiösen Pflichten beobachtet, ist wie einer, der vollkommen süssen Honig isst. So sind meine Lehren *(Sûtras)* vollkommen süss. Das in denselben enthaltene System ist durchaus eine Quelle der Freude. Wer sie hält, der wird die höchste Erkenntniss erlangen.“ Dabei erwartet Buddha,

---

[1]) Aus dieser Stelle sehen wir zugleich, dass alsbald ein Menschenkultus anstatt des Götterkultus aufgekommen ist.

dass *eine äusserlich exacte Beobachtung seines Gesetzes* sicher zum Ziel führe: „Ein Mensch, der bei der Erfüllung seiner religiösen Pflichten im Stande ist, die Wurzel seiner Lust und Begierde zu zerstören, ist mit einer Person zu vergleichen, die ihre Perlen zählt. Eine um die andere zählt sie, bis alles zu Ende ist. So hat man die Vernunft erlangt, wenn der Bosheit ein Ende gemacht ist“ [1]).

Noch müssen wir ein Wort reden über das *Ziel der Erlösung,* das vielbesprochene **Nirvâna,** und näher auf die Frage eingehen, ob dasselbe als eine *völlige Vernichtung* oder als eine *Fortexistenz der Seele* zu betrachten sei. Dass zwar einzelne buddhistische Schulen dabei an eine völlige Vernichtung denken, aber nicht so das Volk, ist wohl allgemein zugestanden. Aber ob Çâkya-muni selbst das Eine oder das Andere darunter verstanden habe, darüber sind auch die neueren Forscher nicht einig. Während *Burnouf, Köppen, Max Müller* in seinen Essays und *Wassiljew* angenommen haben, die ursprüngliche Bedeutung des Worts „verwehen, ausblasen“ könne nur als eine Vernichtung der Seele verstanden werden, hat *A. Weber* schon früher dieser Erklärung widersprochen, und in neuester Zeit scheint auch *M. Müller* (*Dhammapada,* p. XIV.) zuzugeben, dass der Eingang der Seele in die Ruhe schon die Vorstellung des Buddha und seiner Schüler gewesen sei. Auch *Beal* stimmt dem bei; *Eitel* sucht einen Mittelweg, indem er annimmt, Buddha selbst und seine unmittelbaren Nachfolger haben diese Frage unentschieden gelassen (*Lectures,* p. 21.). Allein wir haben schon angedeutet, dass wir die brahmanische Vorstellung von dem Einen Brahma, das sich zur Welt entfaltet hat und wieder zurückkehren soll in seinen unentfalteten Urzustand, auf die vielen Seelen des Buddhismus übertragen könnten, so dass diese im *Nirvâna* nicht vernichtet würden, sondern *in den Zustand der Ruhe, der Indifferenz von Lust und Unlust zurückkehrten, in welchem sie sich vor dem Eingang in die Welt, vor dem Wehen des Schöpfungswindes, befanden.* Würde Nirvâna das *Verwehen der Seele* bezeichnen, dann müssten wir allerdings eine Vernichtung annehmen, aber es könnte vielleicht

1) Sûtra der 42 Sätze, Nr. 33. 39. 40. Beal, p. 201 ff.

das *Verwehen der Lust zum Dasein und Schaffen,* das Verwehen der Begierde damit ausgedrückt sein, und dann wäre eine Fortexistenz der Seele gelehrt, freilich in einem Zustand, der über den hebräischen Scheol und den griechischen Hades nicht wesentlich hinauskommt, und das indische *Nichtsthun* wäre am Ende auch das Ideal des Buddhismus. Er kann sich des Schaffens nicht freuen, weil allem Geschaffenen das Böse anklebt, und der Schaffende selbst hineingezogen wird in die Materie, mit welcher er umgeht.

Im buddhistischen *Volksglauben* ist übrigens das Nirvâna immer mehr *zurückgetreten.* Schon die Schematisirung der Welt der Formen und der Welt ohne Form legt uns die Frage nahe: bei welcher dieser Stufen soll eigentlich das Nirvâna beginnen? oder soll es noch jenseits der Stufe liegen, wo es weder Denken noch Nichtdenken gibt? Und wir bekommen auf diese Frage keine klare Antwort. Ferner unterscheidet die buddhistische Scholastik wieder drei Stufen des Nirvâna: ein einfaches, ein vollkommenes und ein grosses vollkommenes Nirvâna *(Nirvâna, Parinirvâna, Mahâparinirvâna).* Aber die stärkste Abweichung vom ursprünglichen Buddhismus hat die mystische Schule gebracht durch *die Lehre vom westlichen Paradies unter Amitâbha,* welche namentlich in China ein Lieblingsthema der Buddhisten geworden ist.

Ueber zehn Myriaden von Buddhakschêtras [1]) hinüber, im Westen, sagt der Amitâbha-Sûtra (Beal, p. 117.), ist eine Welt, genannt die unendlich glückliche *(Sukhavatî),* deren Bewohner keinen Kummer haben und sich einer unendlichen Seligkeit erfreuen. Dort erzeugen sich die sieben kostbaren Substanzen (Gold, Silber etc.) von selbst in unbeschreiblicher Reinheit. Dort gibt es keine Berge und Felsenringe, kein Meer, keine Höhlen, sondern alles ist eine weite Ebene. Dort gibt es keine Strafplätze, keine bösen Geister, keine Thiere und keine Asuras. Da ist keine Sommerhitze und keine Winterkälte. Es enthält herrliche Tempel, lotusbedeckte Teiche, liebliche Baumalleen u. s. f.

---

[1]) Ein *Buddhakschêtra* ist ein Chiliokosmos, tausend Welten, welche der Herrschaft eines Buddha anvertraut sind. Neben dem unsrigen sind unzählige andere, die wieder unter andern Buddhas stehen.

Die Menschen haben eine goldene Farbe und entstehen durch Verwandlung, auf einem Lotusblatt sitzend. Ihre Lebensdauer ist unermesslich, unzählige Jahre, daher auch der dort herrschende Buddha *Amita* (der Unermessliche) heisst. Es gibt drei Klassen von Menschen, deren fester Vorsatz ist, in diesem Paradies des Amitâbha geboren zu werden: 1) Die, welche ihre Heimat und die Begierden des Fleisches verlassen haben und *Çramanas* geworden sind und ihr Leben jeder Art von religiösem Verdienst gewidmet haben; die sollen an ihrem Lebensende, begleitet von Buddha und der heiligen Versammlung, augenblicklich als Bodhisattva in jenem Paradies geboren werden, auf einem Lotus inmitten eines herrlichen Sees sitzend. 2) Die Mittelklasse besteht aus Leuten, welche *nicht Çramanas* werden konnten, aber ganz dem religiösen Verdienst sich gewidmet haben, indem sie immer den Worten des Buddha gehorchten, das Herz tief erfüllten mit dem unübertrefflichen Wissen, immer den Namen des Buddha hergesagt, die Regeln der Kirche (Fasten u. s. f.) ehrfurchtsvoll beobachtet, zur Errichtung von Tempeln und Bildern reichlich beigesteuert, Blumen und Weihrauch geopfert und nach dem Paradies sich gesehnt haben; die sollen von der Macht des Buddha gezogen dort geboren werden, aber in einer niedrigeren Stellung als die vorigen. 3) Leute, die kein so grosses Verdienst sich erwerben konnten, aber doch die Regeln der Frömmigkeit gewissenhaft beobachtet und jeden Tag den Namen des Buddha angerufen, sollen in einer noch niedrigeren Stellung in jenem Paradies geboren werden.

Wir sehen, das westliche Paradies hat auch Plätze für *Laien*, während das Nirvâna nur Mönchen offen stand, und so begreifen wir, dass die Volksreligion sich lieber an diese Lehre hält und in China „*Amitâbha namah*“ das tägliche Geplapper der Buddhisten geworden ist[1]).

---

[1]) *Eitel* (Hand-book, p. 6.) nimmt an, dass zoroastrische oder gnostische Ideen diese Lehre vom Paradies des Amitâbha hervorgerufen haben, die im 4. Jahrh. n. Chr. entstanden und im 5. in China eingeführt worden sei. Vielleicht hat der *Manichäismus*, der neben den zoroastrischen auch buddhistische Elemente in das Christenthum eingeführt, nach Osten in dieser Weise gewirkt.

§ 23. Die Buddhas.

Der Çâkyamuni-Buddha hat keine ewige Erlösung erfunden; er ist nur der religiöse Genius seiner Zeit, einer Zeit, die sich allerdings über Jahrtausende erstreckt; aber schon vor ihm sind *unzählige Buddhas* dagewesen, so viel wie Sandkörner am Ganges sich finden. Sie haben alle dasselbe Gesetz gepredigt, „das Rad der Lehre in Schwung gesetzt, das Banner des guten Gesetzes entfaltet, die Pauke der Religion geschlagen, den Himmelsthau der Lehre herabträufeln lassen."

Das Gesetz bleibt dasselbe, der Pfad zum Nirvâna ändert sich nicht, aber die Menschen vergessen nach Jahrtausenden dieses gute Gesetz wieder. So entstehen die andern Religionen, welche mehr oder weniger unwahr sind. Ist das Gesetz zu sehr in Vergessenheit gerathen und auch von den Reliquien nichts mehr vorhanden, so muss wieder ein **„allerherrlichst vollendeter Buddha"** kommen, um wieder dasselbe zu predigen. So wird 5000 Jahre nach dem Çâkya-muni dessen Schüler *Maitrêya,* der von ihm bereits zu seinem Nachfolger gekrönt worden ist, als Buddha auftreten.

Der Buddhismus tritt also mit dem Anspruch auf, **Universalreligion** zu sein, und hat diesen Gedanken, wenn auch nicht nachweisbar vor der Geburt Christi, so doch unabhängig vom Christenthum ausgesprochen. Aehnlich wie die christlichen Kirchenväter im λόγος σπερματικός ein Wahrheitselement im Heidenthum anerkannten, so kann der Buddhismus *auch in andern Religionen* die *Elemente des Sittengesetzes* anerkennen, welche mit seinem *dharma* übereinstimmen. Aber das Gesetz ist losgelöst von der Person des Buddha, und diese wird mit indischer Masslosigkeit vervielfältigt und in langweiliger Einförmigkeit die Lebensgeschichte des Çâkya-muni auf *eine unendliche Menge von Personen* übertragen, die nach und nach als *Buddhas* erscheinen sollen. Alle Buddhas sollen nämlich in Mittel-Indien geboren werden, nur nicht alle in derselben Stadt. Ihre Mutter stirbt am siebenten Tage nach der Geburt. Alle besiegen den Mâra auf dieselbe Weise, setzen sich auf den Thron der Intelligenz (*Bodhimanda*) unter dem Feigenbaum bei Gayâ, drehen das Rad der Lehre zum erstenmal im

Gazellenholz bei Benares, haben zwei Musterschüler u. s. f. Nur stammen die früheren aus brahmanischem Geschlecht, und ihr Lebensalter und Körpergrösse ist verschieden je nach der zeitweiligen Lebensdauer und Grösse der Menschen. Letztere kann bis auf 80,000 Fuss steigen. Weil jeder Buddha in den Fussstapfen der vorangegangenen wandelt, so wird er *Tathâgata* (der ebenso Gehende) genannt, welcher Ausdruck in buddhistischen Schriften etwa so gebraucht wird, wie „der Herr" in der Bibel.

Die Erscheinung eines Buddha wird nothwendig durch das Ueberhandnehmen der Sünde. Die Brahmâs wundern sich, dass so wenige Wesen mehr in ihren Himmelsregionen geboren werden, und es ergibt sich, dass die Sünde auf Erden so sehr überhandgenommen, weil schon lange kein Buddha mehr erschienen. Sie suchen bei einem, den sie für tüchtig erachten, die Gedanken auf dieses Ziel zu richten, dass er, *obgleich er nicht mehr nöthig hätte, auf Erden geboren zu werden,* doch aus *Erbarmen* mit der sündigen Menscheit herabsteige. Damit wird er *Bôdhisattva,* Candidat der Buddhawürde. Die Laufbahn des Bôdhisattva ist nun aber mit indischer Masslosigkeit so ausgemalt worden, dass die Welt noch Millionen von Jahren auf ihren Messias warten müsste, bis der als Buddha aufträte, den die Brahmâs eben jetzt dazu aufgefordert haben. Der Bôdhisattva muss sich durch die Tugenden des Mitleids oder der Almosen, der Moralität, der Geduld, der Energie, der Beschaulichkeit und der Weisheit auszeichnen. Er muss in seinen verschiedenen Geburten alles, was er hat, als Almosen geben und sein Leben selbst für den Hunger der wilden Thiere drangeben.

Die Legenden über die früheren Geburten des Çâkya-muni, die *Dschâtakas,* bilden einen Lieblingsgegenstand für die Dichtung und Malerei der Buddhisten, sowie für die dramatische Darstellung bei Festen und Processionen. Besonders verbreitet ist die Legende von seiner letzten Geburt vor der im Geschlecht der Çâkya. Da soll er als Königssohn *Vessantạra* (*Vaiçyântara*) einen wunderthätigen weissen Elephanten, durch welchen er den Regen herabziehen konnte, aus Mitleid an ein benachbartes Volk verschenkt hahen. Dafür verlangte sein eigenes Volk, dass sein Vater ihn verbanne. Was er von Schätzen mitbekam,

vertheilte er an die Armen. Die Pferde an seinem Wagen gab er einem bettelnden Brahmanen und zog selbst den Wagen, bis er seine Frau und Kinder aussteigen liess, um den Wagen einem zweiten brahmanischen Bettler zu schenken[1]). Ja selbst die Kinder gibt er einem Brahmanen, der sie schändlich misshandelt und zu seinem Dienst missbraucht, bis endlich der alte König das Schicksal seiner Enkel erfährt, sie mit vielem Gold auslöst und seinen Sohn aus der Verbannung zurückruft, worauf Freudenfeste gefeiert werden.

Von den *allerherrlichst vollendeten Buddhas* sind zu unterscheiden die **Pratyêka-Buddhas,** eine Klasse von Menschen, welche zwar auch nach der vollen Erkenntniss streben und sie erlangen, aber nicht im Stande sind andere zu erlösen von den Banden des Daseins, weil sie nur für ihre eigene Erlösung sorgen, nicht für die anderer Menschen. Sie erscheinen nicht in der Zeit, da ein allerherrlichst vollendeter Buddha auf Erden wandelt. Unter diesem Namen der Pratyêka-Buddhas konnte man die alten Heiligen des Brahmanismus oder irgend einer andern Religion, welche vom Buddhismus verdrängt wurde, in das System aufnehmen.

Als die buddhistische Mystik die Himmelsregionen immer weiter ausgedehnt und mit ihren Phantasiegebilden bevölkert hatte, musste auch dort das Buddha-System noch genauer durchgeführt werden, so dass jeder Buddha, während er das gute Gesetz auf Erden predigt, in der Welt der Formen sich abspiegelt in einem entsprechenden Wesen, das **Dhyâni-Buddha** genannt wird und einen besondern Namen trägt[2]). Der dem Çâkya-muni entsprechende Dhyâni-Buddha ist *Amitâbha,* dessen Reich später nicht mehr in die Höhe, sondern in den Westen verlegt wurde. Jeder Dhyâni-Buddha erzeugt dann durch seine Beschauung einen *Dhyâni-Bôdhisattva,* der nach dem Nirvâna des Manuschi-Buddha das Werk desselben auf Erden leiten soll, bis ein neuer Buddha erscheint. Diese Wesen eignen sich ganz

---

[1]) Nach kalmykischer Darstellung hat er sogar ein Stück Fleisch aus seiner Lende heimlich geschnitten, gekocht und es den Seinigen zur Speise gereicht, als sie beinahe verschmachteten auf der Wanderung. Köppen, I, 325.

[2]) Köppen, II, 26 f. Schlaginweit, Buddhism in Tibet, p. 51.

besonders zu einem Kultus, und so ist *Padmapâni* oder *Avalôkitêçvara,* der Dhyâni-Bôdhisattva des Amitâbha, in Tibet und der Mongolei der gefeiertste Heilige, dem das sechssilbige Gebet auf den Gebetsrädern (*ôm! Mani padmê! hum!*) gilt. Die Chinesen haben an seine Stelle ein weibliches Wesen gesetzt, ihre Jungfrau Maria, die *Kwan-yin,* welche in allen Nöthen helfen, vor allem Unglück behüten, allen Segen bringen und die Menschen in das Paradies des Amitâbha befördern soll[1]).

B. Die buddhistische Disciplin (Vinaya).

§ 24. Das Mönchthum und seine Regeln.

Die buddhistische Ascese unterschied sich, wie wir gesehen, schon zu Çâkya-muni's Lebzeiten von der brahmanischen dadurch, dass die Asceten nicht als Einsiedler, sondern in einer oder mehreren Wohnungen zusammenlebten. Faktisch war es zwar im Brahmanismus auch schon dahin gekommen, dass die wenigsten sogenannten Einsiedler wirklich einsam lebten, aber grundsätzlich hat doch erst der Buddhismus das Zusammenleben befördert und eine **Regel** dafür aufgestellt, zuerst wahrscheinlich das *Buch der 13 Vorschriften* und später den *Sûtra der Erlösung* (*Pratimôkscha*), welcher in acht Abtheilungen bei den südlichen Buddhisten 227, bei den Chinesen 250, bei den Tibetanern 253 Gebote und Verbote enthält.

Der Name *Çramana* bezeichnet die buddhistischen Mönche als Enthaltsame, Ehelose. „Wer seine Eltern und seine Heimat verlässt um der Religion willen, beginnt der „Sûtra der 42 Sätze“ nach der chinesischen Recension[2]) — wer sein eigenes Herz erkennt und zu dem verborgenen Grund seines Lebens durchdringt und im Stande ist, das Gesetz in sich darzustellen, welches keine Selbstsucht zulässt (nach anderer Uebersetzung das Gesetz des Nichtzusammengesetzten begriffen hat), der wird mit Recht ein Çramana genannt.“ Der andere Name *Bhikschu* bezeichnet die buddhistischen Mönche als Bettler.

---

[1]) Eitel, Lectures, p. 33. Beal, p. 383 ff.

[2]) Beal, p. 191. Andere Uebersetzungen s. Köppen, I, 330.

Ein **Gelübde** der *Keuschheit* und der *Armuth* erforderte also der Eintritt in diesen Stand, aber auch das dritte Mönchsgelübde war unumgänglich nöthig beim Uebergang vom Einsiedlerleben in das Klosterleben, das des *Gehorsams*. Auf die lebenslängliche Ehelosigkeit legt der Buddhismus weit mehr Werth als der Brahmanismus, obgleich Çâkya-muni selbst verheirathet war. Das klösterliche Zusammenleben hatte für Indien noch die besondere Bedeutung, dass bei der Zulassung aller Kasten zum ascetischen Leben die Kastenordnung gründlich gebrochen werden musste.

Die **Aufnahme** in ein Kloster geschieht häufig schon im Kindesalter. Wenn ein älterer Mönch gefunden ist, der die Erziehung des eintretenden Knaben übernehmen will, so tritt dieser gebadet und geschoren vor den geistlichen Vater und bittet denselben dreimal, ihm das mitgebrachte gelbe Gewand anzulegen. Diess geschieht unter Segnungen und Gebeten; zugleich wird ihm der Haarzopf, den man bei der Tonsur hatte stehen lassen, ausgerissen. Nun ist der Knabe ein *Çramanêra* (Novize) und hat zehn Vorschriften zu beobachten: 1) Nichts zu tödten, was Leben hat; 2) nicht zu stehlen; 3) keine Unkeuschheit zu begehen; 4) nicht zu lügen; 5) nichts Berauschendes zu trinken; 6) nach Mittag nicht mehr zu essen; 7) nicht zu singen, zu tanzen u. dgl.; 8) sich nicht mit Blumen und Bändern zu schmücken und zu salben; 9) nicht auf einem hohen und breiten Ruhebett zu sitzen oder zu liegen; 10) kein Gold oder Silber anzunehmen. — Daneben gibt es natürlich noch manche einzelne Vorschriften für die Novizen, besonders auch für Hausgeschäfte. Der Unterricht beschränkt sich gewöhnlich auf Lesen, Schreiben und Gebete-hersagen.

Die *Priesterweihe* — denn zu Priestern sind die buddhistischen Mönche geworden gegenüber den Laien — die Priesterweihe darf keinem Çramanêra vor vollendetem zwanzigstem Lebensjahr ertheilt werden. Es werden in der Versammlung der Klosterbewohner (*samgha*) vom Vorsteher dem Candidaten mehrere Fragen vorgelegt, ob er den Bettlertopf und die drei gesetzmässigen Kleidungsstücke habe, ob er mit keiner besonderen Krankheit behaftet, ob er nicht Sklave, oder nicht Soldat sei, ob er die Erlaubniss seiner Eltern und das gehörige Alter

habe. Hat man auf diese Fragen dreimal die gewünschte Antwort bekommen und erhebt sich in der Versammlung kein Widerspruch gegen die Aufnahme des Candidaten, so wird derselbe für ordinirt erklärt, die Handlung zu Protokoll genommen, und ihm der Priesterornat angelegt und Almosentopf und Sonnenschirm übergeben. Er verspricht namentlich folgende Punkte zu beobachten: 1) nur zu essen, was andere übrig gelassen haben; 2) ein bestaubtes Kleid zu tragen; 3) seine Wohnung an den Wurzeln der Bäume zu nehmen; 4) den Urin der Kühe als Heilmittel zu gebrauchen [1]; 5) mit keinem Weibe Gemeinschaft zu pflegen; 6) nichts heimlich wegzunehmen; 7) kein lebendes Wesen zu tödten; 8) sich nicht der sechs übermenschlichen Fähigkeiten (die dem Vollkommenen, dem *Arhat* allein zustehen) zu rühmen.

Nun ist der Çramana geschieden von der Welt; er soll selbst den Tod seines Vaters und seiner Mutter nicht betrauern; er soll nichts mehr lieben, denn „Liebe bringt Leid, und der Verlust der Lieben ist schmerzlich" (Dhammap. v. 211.). Uebrigens sind im Buddhismus die Gelübde nicht so für die ganze Lebenszeit bindend, wie im Katholicismus. Der Rücktritt in die Welt kann mit Erlaubniss der Versammlung der Çramanas *(Samgha)* geschehen, wenn ein Priester eine Erbschaft antreten oder sich verheirathen möchte, namentlich wenn er nur von seinen Eltern gezwungen das gelbe Gewand angenommen hat.

Als *Bettler (Bhikschu)* darf der Mönch nur acht Dinge besitzen: die drei Stücke seiner Kleidung *(Antaravâsaka,* das Unterkleid, *Sanghâti,* das eigentliche Mönchskleid, und *Uttarasanghâti,* der Ueberwurf), die im Alterthum von gelber Farbe waren, heutzutage namentlich bei den nördlichen Buddhisten roth; ferner den Gürtel, den Almosentopf, die Giesskanne, durch welche er wie der brahmanische Sannyâsi das zu trinkende Wasser laufen lässt, damit er kein Thierchen tödte, endlich das Rasiermesser und eine Nähnadel.

Die Vorschriften der **äusseren Disciplin** sind hauptsächlich sorgsam in Bezug auf den Verkehr mit dem weiblichen Geschlecht,

---

[1]) Es sind hier offenbar Bestimmungen des brahmanischen Einsiedlerlebens unverändert beibehalten worden.

denn im Sûtra der 42 Sätze sagt Buddha: „Von allen Lüsten und Begierden ist keine so mächtig wie die Geschlechtslust. Diese ist so stark, dass keine andere daneben in Betracht kommt. Gäbe es noch eine von demselben Charakter, so könnte unter dem ganzen Himmel kein Fleisch gerettet werden. Lust und Begierde nach einem Menschen sind wie eine Person, die einen brennenden Docht in der Hand hält und damit gegen den Wind läuft. Du thörichter Mensch! lässest du den Docht nicht fahren, so musst du den Schmerz einer verbrannten Hand erleiden" (Nr. 23. 24. Beal, p. 198.). Desshalb sollen die Bhikschus nicht mit Weibern verkehren, keine Almosen von denselben annehmen u. dgl. Ausserdem enthält der Sûtra der Erlösung Warnungen und Strafen für Störung des brüderlichen Zusammenlebens unter den Çramanas, für eigennützige Absichten eines Einzelnen, Diebstahl, Lästerung u. dgl., und eine Reihe von Höflichkeitsregeln, die mit ihrem kleinlichen Ceremoniell an die Regeln in Manu's Gesetzbuch erinnern, welche der Brahmatschâri beobachten soll. Dass die buddhistischen Mönche immer bekleidet sein sollen, selbst bei Nacht, ist gegenüber der Nacktheit der brahmanischen Asceten als ein besonderer Vorzug hervorzuheben. Einen eigenthümlichen Widerwillen hat der Buddhismus gegen die Haare. Sie gelten als ein unreiner Auswuchs der Haut, desswegen sollen Haare, Bart und Augenbraunen stets geschoren sein. Wahrscheinlich liegt darin ein Gegensatz gegen die Zöpfe als brahmanisches Kastenzeichen.

Manche *Vorschriften* des buddhistischen Mönchthums sind übrigens auf ähnliche Weise *abgekommen*, wie im katholischen. Der einzelne Mönch darf zwar kein Vermögen besitzen, wohl aber das Kloster, und so sind in Bhutan, Ladakh, Tibet und in der Mongolei die Gross-Lamas fast souveräne Fürsten, und das Betteln ist dabei seltener geworden. Nur in China, wo der Buddhismus eine bescheidenere Stellung einnimmt, sieht man noch eigentliche Bhikschus in grosser Zahl. Auch mit den Speisegesetzen ist man nicht mehr so streng. Die Vorschrift, dass nach Mittag nicht mehr gegessen werden soll, wird dahin gedeutet, dass man diejenigen Speisen, welche nach Landessitte das Mittagsmahl bilden, also namentlich Reis, nach Mittag nicht mehr geniessen soll. Dagegen labt man sich an Butter,

Zucker, Kuchen und Früchten aller Art. Vom Fleischgenuss können sich die Chinesen am schwersten enthalten. Das Verbot der geistigen Getränke wird auf die destillirten beschränkt; die gegohrenen, wie Traubenwein und Palmwein, gelten für erlaubt, aber als Medicin kann auch Branntwein gebraucht werden; und Opium ist nicht unter den von Buddha verbotenen Genüssen aufgeführt, folglich erlaubt.

Zur Aufrechterhaltung der Disciplin soll an jedem Neumond und Vollmond eine *Beichte* gehalten werden. Der Sûtra der Erlösung, welcher zu diesem Zweck zusammengestellt ist, wird vorgelesen, und nach jedem Abschnitt dreimal gefragt, ob die Anwesenden diese Vorschriften beobachtet haben. Bekennt sich jemand schuldig, so wird er entweder sogleich absolvirt, oder mit einer Rüge oder Busse bedacht, oder aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Gänzliche Ausschliessung erfolgt nur bei hartnäckiger Ketzerei und Unkeuschheit. Die Bussen dürfen nicht schmerzhaft sein wie im Brahmanismus. Sie bestehen nur in kleinen Dienstleistungen und Gebeten. Das ganze Institut der Beichte ist so verfallen, dass die Versammlung für vollzählig gilt, wenn nur vier Brüder dabei anwesend sind.

Eine wichtige Bestimmung der alten buddhistischen Disciplin ist das *Varscha Vasana,* d. h. der *Aufenthalt im Kloster während der Regenzeit.* In dieser Zeit (vom Vollmond des Juli bis zum Vollmond des November) sollen die Bhikschus im Kloster bleiben, mit Andachtsübungen und Studien sich beschäftigen, Speise und Schlaf möglichst wenig geniessen, nur das Nothwendigste sprechen. Die älteren Brüder sollen die jüngeren unterweisen, damit sie „die zwanzig Gipfel der Unwissenheit mit dem Blitz des Erkennens spalten.“ Zum Schluss der Regenzeit wird eine Predigt an das Volk gehalten, und die Mönche werden von den Gläubigen mit neuen Kleidern beschenkt. Auch finden häufig Versammlungen der Mönche zu besonderen disciplinarischen und andern Zwecken Statt. Bei den nördlichen Buddhisten, auf deren Länder die Vorschriften über die Regenzeit nicht passen, werden die Fasten ziemlich gleichmässig auf vier Termine im Jahr vertheilt.

Die buddhistischen **Nonnen** (*Bhikschunî* oder *Dharmabhaginî,* d. h. Schwestern im Gesetz) sind mit Ausnahme von Tibet

und China nicht zahlreich und spielen eine untergeordnete Rolle. Nur ungern, auf dringendes Bitten seiner Tante und Amme Pradschâpatî Gautamî und seines Lieblingsjüngers Ananda, soll sich Çâkya-muni entschlossen haben, auch Weiber zum ascetischen Leben nach seinen Grundsätzen zuzulassen. Sie haben ausser den Gelübden und den allgemeinen Geboten noch acht besondere Vorschriften zu beobachten, wornach sie keine selbstständige Stellung beanspruchen dürfen, sondern den Priestern durchaus untergeordnet sind und alle 14 Tage von einem tugendhaften unter ihnen unterwiesen werden. Sie sollen nie länger als zwei Wochen sich in die Einsamkeit zurückziehen und nicht zum blossen Vergnügen ausgehen; auch sollen sie bei den Schlussceremonien der Regenzeit nicht fehlen. Die Upasampadâ-Weihe darf ihnen erst nach zweijähriger Vorbereitung ertheilt werden.

Schon die brahmanischen Einsiedler hatten ihre Hütten häufig nebeneinander gebaut, da wo ein heiliger Mann sich niedergelassen hatte, um nach dessen Vorbild die Erlösung zu finden. So sind auch die buddhistischen **Klöster** auf Ceylon noch jetzt nicht Ein Gebäude, sondern jeder Mönch hat sein besonderes Häuschen, Blätterhaus *(Pansala)* genannt. In der Mitte steht die Versammlungshalle *(Vihâra)*, die zum Tempel geworden ist. Das ganze Gehöfte wird *Samghârâma*, d. h. Garten der Priesterschaft genannt. Zu dem Vihâra ist dann noch der Reliquienthurm hinzugekommen. Der heilige Bôdhi-Baum soll nicht fehlen im Hof eines Klosters, kann aber nach dem Klima nicht immer von ächter Qualität sein. In Tibet gibt es Klöster mit vielen Tausenden von Bewohnern.

Was die **Verfassung** betrifft, so werden auf Ceylon die Vorsteher *(Upâdhyâya)* von dem *Samgha* gewählt, in Siam und Birma häufig von den Königen ernannt; in Tibet ist bei allen bedeutenden Klöstern die chubilghanische Erbfolge üblich, so dass die heiligen Aebte in ihren Wiedergeburten auch die Vorsteherschaft des Klosters behalten. Die Mönche haben dem Vorsteher zu gehorchen. Doch darf er wichtige Angelegenheiten nicht ohne Zustimmung des Samgha erledigen. Einen so fest gegliederten hierarchischen Organismus und ein so ausgebildetes Ordenssystem hat der Buddhismus nicht zu Stande

gebracht, wie der Katholicismus[1]). Bei Sektenbildungen schlossen sich allerdings die gleichgesinnten Klöster an einander an, aber in den meisten Ländern blieben sie *abhängig von der weltlichen Gewalt.* Die ceylonischen und die chinesischen Buddhisten haben allerdings ein Verzeichniss von *buddhistischen Patriarchen,* von Nachfolgern des Çâkya-muni, welche an der Spitze der ganzen Kirche gestanden sein sollen, aber die Verzeichnisse stimmen nicht allenthalben überein, und nach dem chinesischen müssten 28 Patriarchen zusammen 1445 Jahre regiert haben. Dieses Verzeichniss ist jedenfalls erst in China gemacht worden, und die chinesischen Pilger vom 5. bis 7. Jahrhundert sprechen von den in den Verzeichnissen angeführten Männern nicht so, dass man den Eindruck bekommt, sie haben die oberste Stelle in der buddhistischen Kirche als ein förmliches Amt inne gehabt. Sie mögen immerhin besonders angesehene Lehrer gewesen sein, aber *eine centralisirte Hierarchie existirte offenbar nicht*[2]). Dazu mochte auch im Buddhismus weniger Aufforderung sein als im Katholicismus, weil *keine Weltgeistlichkeit neben der Klostergeistlichkeit* existirte, und jedes Kloster für sich ein festerer Organismus war, als die Geistlichkeit einer Diöcese, andrerseits zwischen den Klöstern keine Differenzen in Bezug auf die Ordensregel bestanden, sondern *alle* gewissermassen *zu demselben Orden* gehörten, indem sie den Sûtra der Erlösung als ihr Statut annahmen.

§ 25. Der Weg zur Heiligkeit für Mönche und Laien.

In Bezug auf das *innere Leben* theilen die Buddhisten die Menschheit in zwei Klassen: *Prithagdschanas* (Abgesonderte, Uninspirirte) und *Aryas* (Ehrwürdige, vielleicht eine Uebertragung des brahmanischen Vorrechts der Zweimalgeborenen auf die selbsterworbene buddhistische Heiligkeit). Die ersteren sind die gewöhnlichen, natürlichen Menschen, die noch unter

---

[1]) Der Name *Sthavira,* der in der älteren Geschichte des Buddhismus für die alten, angesehenen Lehrer vorkommt, ist später für alle Mönche in Gebrauch gekommen, welche die Priesterweihe empfangen haben. Köppen, I, 384.

[2]) Köppen, I, 385 ff.

der Herrschaft der Begierden stehen, noch nicht in den Pfad *(mârga)* zum Nirvâna eingegangen sind. Die Aryas dagegen haben die vier geistlichen Wahrheiten erkannt und sind auf der Ueberfahrt begriffen[1]). Sie werden nach buddhistischer Scholastik wieder in vier Stufen eingetheilt, entsprechend den vier Dhyâna-Reichen in der Welt der Formen.

1) Der *Çrôtaâpanna,* d. h. der in die Strömung Eingegangene, ist frei von dem Irrthum derer, die lehren: Ich bin, und dieses ist mein; er glaubt, dass die Vorschriften der Buddhas aus dem Kreislauf erlösen. Er kann nur noch als Gott oder Mensch wiedergeboren werden. Nach siebenmaliger Wiedergeburt kann er zum Nirvâna eingehen. Er steht schon 10,000 mal höher als der gewöhnliche Mensch.

2) Der *Sakridâgâmin* (der Einmal Wiederkehrende) wird nur noch Einmal in der Menschen- oder Götterwelt geboren, und steht 100,000 mal höher als der Çrôtaâpanna.

3) Der *Anâgâmin* (der nicht Wiederkehrende) wird nicht mehr auf Erden, sondern nur in den Götter- oder Brahma-Himmeln geboren und kann dort Arhat werden. Er steht 1 millionmal höher als der Sakridâgâmin.

4) Der *Arhat* (der Würdige) wird nicht wieder geboren; er ist frei von Sünde und Unwissenheit, nicht mehr den Naturgesetzen unterthan. Darum gewinnt er auf der Stufe des vierten Dhyâna die *Abhidschnâs,* d. h. die übernatürlichen Kenntnisse, welche dem Çâkya-muni auf dem Thron der Intelligenz zu Theil wurden: a) Das Wissen der *Verwandlung,* oder die eigentliche Wunderkraft, welche trotz der Polemik des Çâkya-muni gegen die brahmanische Wundersucht in den buddhistischen Legenden eine grosse Rolle spielt; b) das göttliche *Auge,* d. h. die Fähigkeit, alle Wesen und alle Welten mit Einem Blick zu überschauen; c) das göttliche *Ohr,* d. h. die Kraft, alle Worte und Laute in sämmlichen Welten zu hören; d) die Kenntniss der *Gedanken* aller Kreaturen; e) die *Erinnerung an die früheren Wohnungen,* d. h. an die eigenen früheren Geburten und an die aller andern athmenden Wesen.

---

[1]) In alter Zeit konnten auch Laien die Klasse der Aryas erreichen. Köppen, I, 401 ff.

So hat der buddhistische Atheismus zur *Vergötterung der Menschen* geführt und den Beweis geliefert, dass die euhemeristische Erklärung der Mythen, welche heutzutage von manchen Gelehrten als durchaus unhaltbar verworfen wird, wenigstens theilweise ihr historisches Recht hat. Der südliche Buddhismus nimmt nicht an, dass es heutzutage noch Arhats gebe, dagegen in Tibet und bei den Mongolen, wo die Lamas das Erbe der schamanischen Zauberer übernommen haben und in ihren Klöstern magische Wissenschaft lernen, hält man das Volk in dem Glauben fest, dass es noch solche Wunderthäter gebe.

Der Arhat ist am Schluss des *achtgliedrigen Weges (aschthânga mârga)* angekommen, der auch in den einfacheren moralischen, nicht scholastischen Schriften, z. B. Dhammap. 191, erwähnt ist. Er besitzt 1) den richtigen oder vollkommenen *Blick,* d. h. er weiss Wahrheit und Irrthum, Gutes und Böses zu unterscheiden; 2) den rechten *Sinn;* er ist kein Zweifler, fasst die Lehre richtig auf; 3) die rechte *Sprache;* er weiss jeden Laut, jedes Wort, jeden Satz präcis wiederzugeben und sagt die Wahrheit; 4) die rechte *Handlungsweise;* er thut nichts Unrechtes; 5) den rechten *Stand;* er ist ein Geistlicher, beschäftigt sich mit dem, was den Geist nicht an die Welt fesselt; 6) die rechte *Energie;* er will an's andere Ufer kommen, wenn's auch durch Uebungen im Gehorsam geht; 7) das rechte *Gedächtniss;* er vergisst nichts, was er sich einmal eingeprägt hatte, und denkt an das Höchste; 8) die rechte *Beschaulichkeit;* er ist indifferent gegen die Dinge dieser Welt; seine Seele lebt in völliger Ruhe.

Die *Beschauung (Dhyâna)* oder Sammlung *(Samâdhi)* ist die Krone der buddhistischen wie der brahmanischen Frömmigkeit. Der Buddhismus kennt natürlich keine Versenkung in Gott, sondern nur eine Isolirung der Seele, eine Wiederherstellung in ihren Urzustand, eine Ablösung von allem Irdischen, ein Verwehen aller Stürme und inneren Bewegungen, so dass tiefe Stille eintritt. Der Mensch kann schon während seines Erdenlebens *vorübergehend* in die Dhyâna-Reiche entrückt werden, wie das Çâkya-muni dreimal erfahren haben soll, zuerst als Kind beim Pflügefest, dann in der Nacht ehe er Buddha wurde und das drittemal vor seinem Verscheiden. Niemand

kann Arhat werden und in das Nirvâna eingehen, der nicht schon in diese himmlischen Regionen entrückt worden ist. Gemäss den vier Regionen des Dhyâna unterscheidet man auch vier Grade der Beschauung, welche der Heilige schon während seines Erdenlebens geniessen kann. Auf der ersten Stufe ist er zwar frei von Begierde und von der Sünde, aber seine Befriedigung erwächst aus der Unterscheidung und dem Urtheil, er schaut also gleichsam noch abwärts und freut sich, dass er nun erhaben ist über das Vielerlei dieser Welt. Auf der zweiten Stufe erwächst seine Befriedigung aus der Meditation selbst, aus der Einheit, auf welche der Geist zurückgeführt ist. Die dritte Stufe muss dieses Gefühl der Befriedigung als etwas noch zu Menschliches in eine Indifferenz auflösen; dagegen werden ihm nun die übernatürlichen Gaben des Arhat, die Erinnerung an die früheren Geburten etc. zu Theil, und in der vierten Stufe kommen dieselben mit vollkommener Reinheit zur Vollendung[1]).

Als der Schematismus der buddhistischen Heiligkeit erweitert wurde, so dass die *Pratyêka-Buddhas* und die *Bôdhisattvas* noch über den gewöhnlichen Arhats oder Çrâvakas (Zuhörern) standen, wurde auch die Welt ohne Formen mit höheren Stufen der Ekstase ausgestattet, deren man im Ganzen 108 zählt, bis zu der alles zerschneidenden Diamantekstase *(Vadschrasamâdhi)* der Bôdhisattvas.

Kehren wir von diesen Höhen zurück in die Wirklichkeit des Erdenlebens, so müssen wir noch die Frage beantworten: Was haben die **Laien** zu thun, wenn sie vom Buddha als die Seinigen anerkannt werden sollen? — *Upâsakas* und *Upâsikâs*, d. h. Dabeistehende oder sich Nähernde, nannte Çâkya-muni diejenigen seiner Anhänger und Anhängerinnen, welche nicht die Mönchsgelübde auf sich genommen hatten, aber durch reiche Spenden, Anhörung und möglichste Befolgung seiner Predigten seine Sache unterstützten. Als der Buddhismus Staatsreligion geworden war, bildeten die Upâsakas schon eine Mittelstufe zwischen den Priestern und dem übrigen Volk.

Die Pflichten der Laien sind einerseits in dem *Bekenntniss*

---

[1]) Hardy, Eastern Monachism, I, 270 ff. Köppen, I, 589.

zu den drei Stützen (Triçarana), andrerseits in den *fünf Geboten* enthalten. Ersteres erinnert uns einigermassen an das christliche trinitarische Glaubensbekenntniss. Es lautet: Ich nehme meine Zuflucht zum *Buddha;* ich nehme meine Zuflucht zum *Dharma* (zum buddhistischen Gesetz); ich nehme meine Zuflucht zum *Samgha* (zur Versammlung der Mönche, zur buddhistischen Kirche). Die fünf Gebote erinnern an die zweite Tafel des Dekalogs; es ist nämlich verboten 1) zu tödten, 2) zu stehlen, 3) Unkeuschheit zu begehen, 4) zu lügen, 5) Berauschendes zu trinken. So weit gelten die von den Çramanas zu beobachtenden Gebote auch für die Laien. Sonst werden auch zehn Arten von Sünden unterschieden: drei des Körpers (Mord, Diebstahl und Unzucht), vier der Rede (Lüge, Verleumdung, Fluchworte, unreines Geschwätz), drei des Gemüths (Habsucht, Rachsucht und Zweifelsucht).

Pflichten gegen *Gott* kennt der Buddhist natürlich keine, wohl aber muss er sich durch das Bekenntniss zu den drei Stützen immer wieder an seine Heiligen und seine Priester anklammern. Als Mittelpunkt der Pflichten gegen *sich selbst* muss auch der buddhistische Laie die Bezähmung der eigenen Gedanken erkennen und befolgen. *Dem Nächsten* ist er Wohlwollen und Erbarmen oder allgemeine Wesensliebe *(maitrî)* schuldig, die auch auf die Thiere sich erstreckt. Die sechs Cardinaltugenden, welche den Çramana ans andere Ufer führen, hat bis auf einen gewissen Grad auch der Laie zu beobachten, nämlich Mitleid, Keuschheit, Geduld, Energie, Beschauung und Weisheit.

Die Moral-Sûtras, wie *Dhammapadam* und *Sûtra der 42 Sätze,* enthalten manche *schöne Sprüche,* die uns auf dem Boden des Heidenthums überraschen, da sie an die salomonischen Schriften und auch an einzelne Aussprüche Jesu durch ihren Inhalt und ihre gnomische und parabolische Form erinnern, und wir werden wohl manche unter ihnen um ihrer volksthümlichen, leicht behaltbaren Form willen als ächte Aussprüche des Çâkya-muni betrachten dürfen, die sich Jahrhunderte lang mündlich fortpflanzen konnten. Z. B. aus dem Dhammapadam: „Wer sich selbst besiegt, der ist der beste unter den Siegern. — Das Wasser leiten die Röhrenmeister, den Pfeil bearbeiten

die Waffenschmiede, das Holz die Zimmerleute, sich selbst zähmen die Weisen. — Wie der Fels unbeweglich im Sturme dasteht, so wird der Weise von Tadel und Beifall nicht bewegt. — Kein Feuer ist gleich der Begier, keine Gefangenschaft gleich dem Hasse, kein Netz gleich der Leidenschaft, kein Strom gleich dem Verlangen. — Wie der Baum, auch wenn er geköpft wird, von neuem wächst, so lange die Wurzel unversehrt ist, so kehrt der Schmerz immer wieder, wenn nicht der Hang zur Lust ausgerottet ist. — Den Zorn lege der Mensch ab, den Hochmuth lege er ab, jede Fessel zerbreche er. Wer den aufsteigenden Zorn zurückhält, wie den rollenden Wagen, den nenne ich einen Wagenlenker. Vor dem Zorn des Körpers, vor dem Zorn der Rede und dem Zorn des Gemüths sollt ihr euch hüten. „Er hat mich mit Schmähungen überhäuft, er hat mir Gewalt angethan, er hat mich besiegt, mich beraubt!“ — wer so denkt, dessen Jähzorn wird nicht gestillt. Denn nie wird der Zorn durch Zorn gestillt, sondern durch Versöhnlichkeit; das ist ewiges Gesetz. Die Bösen sehen nicht ein: wir werden hier sterben. Wer das einsieht, dessen Zanksucht hat ein Ende. — Wer Feindlichen nicht feindlich ist, mild gegen Züchtigung Uebende, ohne Gier unter Gierigen, einen solchen nenne ich Brâhmana (einen Heiligen).“

Hören wir auch einige Sprüche aus dem Sûtra der 42 Sätze: „Buddha sagte: Ein Mensch, der mir thörichter Weise Böses thut, dem will ich mit einer Liebe vergelten, die nicht grollt; je mehr Böses von ihm ausgeht, desto mehr Gutes soll von mir kommen, denn der Wohlgeruch dieser guten Thaten kehrt immer zu mir zurück, während der Schaden der Worte des Verleumders auf ihn selbst fällt. — Ein lasterhafter Mensch, der einen tugendhaften beschimpft, ist wie einer, der aufwärts blickt und gegen den Himmel spuckt; der Speichel besudelt nicht den Himmel, sondern kommt zurück und befleckt ihn selbst. — Ein Mensch, der sich der Religion widmet, ist wie einer, der einen angezündeten Docht in ein finsteres Haus bringt; die Finsterniss ist auf Einmal vertrieben und es ist Licht. — Ein Mensch, der durch die seidenen Bande der Liebe (zu Weib und Kindern) gefesselt ist, erleidet grössere Schmerzen als die, welche die Ketten und Bande der höllischen Gerichtsdiener

verursachen; denn diese haben einen Grund und ein Ende; aber die sinnlichen Leidenschaften, obgleich sie einen Schmerz erregen wie des Tigers Rachen, sind doch so süss, dass das Herz sich immer wieder an sie hängt. Wann kann die Strafe aufhören, die daraus hervorgeht? — Ein religiöser Mensch hat seine Sorgen und Schmerzen wie der irreligiöse; denn von der Geburt bis zum Alter, und von diesem durch Krankheit bis zum Tod, wie endlos sind die Schmerzen, welche er erdulden muss! Aber wenn alle diese Schmerzen und eine aufgehäufte Schuld zu endlosem Geborenwerden und Sterben führt, so ist dieser Gram in der That unbeschreiblich.“

Der Buddhismus hat auch einzelne schöne Sagen von der Anwendung solcher Grundsätze im Leben[1]), und wir wollen

[1]) Namentlich die Sage von *Kunâla*, dem Sohn des Königs Açôka von seiner ersten Frau. Diesen Jüngling mit wunderschönen Augen sucht die zweite Frau des Königs zu verführen. Da er beharrlich widersteht, beredet sie den König, den sie von einer schweren Krankheit glücklich geheilt, ihr die Regierung für sieben Tage zu übergeben. Jetzt fertigt sie einen Befehl aus, dem Prinzen die Augen auszureissen, und entwendet dem schlafenden König das Siegel, um dasselbe der Schrift aufzudrücken. Lange will sich kein Henker an den Prinzen wagen, bis Kunâla selbst eine Belohnung verspricht und ein ruchloser Mensch das Urtheil vollzieht. Kunâla nimmt das erste ausgerissene Auge in die Hand und spricht: »Warum siehst du nicht mehr die Gestalten, die du so eben noch sahest, du grobe Kugel von Fleisch? Wie thöricht und verächtlich sind die Unsinnigen, die an dir hängen und sagen: Das ist mein! Die aber, welche dich nur als ein vergängliches Organ betrachten, sind vor Unglück sicher.« Als ihm auch das zweite Auge ausgerissen war, sprach er: »Das Auge von Fleisch ist mir entrissen, aber ich habe die vollkommenen Augen der Weisheit erlangt!« Ueber die rachsüchtige Königin sagte er: »Möge sie lange noch Glück und Macht geniessen, die mir ein so grosses Heil gebracht hat.« Mit seiner Gattin wandelt er nun als Bettler und singt vor des Königs Palast. Dieser erkennt seines Sohnes Stimme und will die Frevlerin tödten. Aber Kunâla wehrt ihm, indem er sagt: »Kein Wesen kann entfliehen der Frucht seiner Werke; ich habe in einem früheren Leben eine Schuld auf mich geladen, 500 Gazellen die Augen ausgestochen, darum bin ich in diese Welt wiedergekommen, ich, dessen Augen die Ursachen meines Unglücks sind.« Weiter spricht er: »O König, ich fühle keinen Schmerz, und trotz dieser grausamen Behandlung fühle ich nicht das Feuer des Zorns; mein Herz hat nur Wohlwollen für meine Mutter. Könnten zum Zeugniss der Wahrheit dieser Worte meine Augen wieder werden, wie sie waren!« — und sie waren wieder da. Burnouf, I, 403 ff. Lassen, II, 270. Wuttke, II, 580 f.

nicht verkennen, dass er mit seinem *Verbot des Tödtens* und seinem Dringen auf *Bezähmung der Begierden* wohlthätig eingewirkt hat, namentlich auf die rohen Völker in Ostasien. Doch können die Mongolen vom *Pferdediebstahl* nicht lassen, und in den beiden heiligen Ländern Tibet und Ceylon, in letzterem wenigstens bei den niederen Volksklassen, herrscht das Laster der *Vielmännerei*, so dass Brüder wegen Mangels an Weibern zusammen Ein Weib haben. Auch die Vielweiberei hat er nicht abgeschafft; die Begierden der Könige hat er nicht gezähmt, sondern ihren *Despotismus* gerne befördert, wenn sie gegen die Çramanas freigebig waren. China und Japan können zwar nicht eigentlich buddhistische Länder genannt werden; doch hat diese Religion so grossen Einfluss dort gewonnen, dass man erwarten dürfte, sie hätte diesen Kulturvölkern eine sittlich erneuernde Kraft zugeführt. Allein es dürfen Grausamkeiten, Räubereien und Ungerechtigkeiten aller Art ohne Widerspruch von Seiten der Buddhisten dort verübt werden. Sie sind mehr auf ihren eigenen Vortheil, als auf die Durchführung der in ihren Schriften enthaltenen Moralgrundsätze bedacht.

Ueberhaupt wird da, wo diese Religion zur Volksreligion geworden ist, den Laien *das Halten zum Samgha*, die Unterwürfigkeit unter die Priesterschaft, die Theilnahme an den religiösen Ceremonien und die Unterstützung des Klerus mehr eingeschärft als die alten *Moralvorschriften*. Das Volk wird *unter eine Priesterschaft geknechtet*, so stark wie im Brahmanismus. Der Mangel einer persönlichen göttlichen Autorität hat auch hier dahin geführt, dass die menschliche desto mehr vergöttert wird. Ein Fortschritt gegenüber der brahmanischen Hierarchie ist es allerdings, dass kein Mensch durch seine *niedrige Herkunft* vom Eintritt in die Gemeinschaft der Heiligen ausgeschlossen ist, und dass die *äussere Berührung* mit Menschen von niedriger Abkunft nicht verunreinigt. Aber *das Volk wird beherrscht von den wandernden Bettelmönchen.* Sie werden befragt über den Namen, welcher einem neugeborenen Kind gegeben werden soll, sie haben als Aerzte und Zauberer alle Schäden zu heilen, sie assistiren bei allen Familienfeierlichkeiten, sie haben das Volk durch die Beichte, welche auch von Laien abgelegt werden soll, in ihrer Gewalt; sie können

auch einem Verstorbenen durch ihre Seelenmessen glückliche Wiedergeburten verschaffen. Trotz dieser offenbaren Verkehrung der ursprünglichen Grundsätze hört man von keinem Verlangen nach einer Reformation. Auch das nach einer bessern Religion suchende Japan scheint kein Heil zu erwarten von einer Erneuerung des Buddhismus auf seiner ursprünglichen, der modernen Wissenschaft und dem Humanismus in manchem zusagenden Grundlage, sondern will den Buddhismus als eine Religion des Aberglaubens vertreiben.

§ 26. Der buddhistische Kultus.

Çâkya-muni hat die brahmanischen Opfer abgeschafft und den Menschen vollends unabhängig gemacht von aller göttlichen Hilfe, nachdem schon die brahmanische Philosophie mit ihrer himmelstürmenden Ascese auf dieses Ziel hingearbeitet hatte. Er hat dagegen die Menschen auf seine eigene Person gewiesen, in seine Nachfolge, damit sie den Pfad zum Nirvâna finden. Eine Philosophie hätte existiren können ohne Kultus, eine Volksreligion nicht. Nach *Abschaffung der Götter* ergab sich somit die **Verehrung der Heiligen**, vor allem des *Religionsstifters* selbst, bald auch der *Apostel*, welche das gute Gesetz in verschiedene Länder verbreitet hatten. Das später aufgekommene Dhyâni-Buddha-System bevölkerte vollends die Himmelsregionen mit allerlei gefeierten überirdischen Wesen und konnte die früheren Götter der betreffenden Völker unter anderem Namen wieder einführen.

Çâkya-muni war in das Nirvâna eingegangen. Was hatte man noch von ihm auf Erden, woran seine Verehrer sich hätten anklammern können? Konnte er vom Nirvâna aus noch in persönlicher Gemeinschaft mit ihnen stehen, seine Kirche regieren und in seinem Geiste erhalten? — Nein, es hätte das sein seliges Nichtsthun gestört. Die Verehrer mussten also, um in persönliche Berührung mit ihm zu treten, einerseits seine Worte gewissenhaft bewahren und fortpflanzen, andrerseits seine *Reliquien* ansehen und durch *Bilder* sich seine Person als lebend vergegenwärtigen. Bei der grossen Menge, die etwas Sichtbares und Greifbares sucht und nicht mit Büchern sich

befasst, entstand bald ein Reliquien- und Bilderdienst; denn es handelte sich nicht nur um eine Pietät gegen den Verstorbenen: man suchte das Heil bei ihm, durch unmittelbare Berührung mit seiner Person, eine *zauberische, wunderbare Hilfe,* und zwar bei diesen armseligen Ueberresten des Leibes, die doch nach Buddhas Lehre selbst als etwas der Seele des allerherrlichst Vollendeten nicht Angemessenes hätten gelten sollen. Aber diese Art von Fetischismus tritt allenthalben ein, wo man eine vorübergegangene grosse Erscheinung festhalten möchte, ohne sie im Geist festhalten zu können.

Durch den **Reliquiendienst** unterscheidet sich der Buddhismus auf's schärfste vom Brahmanismus, denn diesem gilt die Berührung mit einem Todten für eine Verunreinigung. Nachdem die Reliquien des Buddha einige Zeit in Einem Heiligthum vereinigt gewesen, soll der König *Açôka* sie über ganz Indien verbreitet haben, um die Verehrung des allerherrlichst Vollendeten allenthalben zu befördern. Er scheint also zur Verbreitung dieses abergläubischen Dienstes viel beigetragen zu haben. Das grösste Kleinod der Buddhisten ist *der linke obere Augzahn des Buddha,* den nach der Bestattung des Meisters einer der Jünger zunächst nach Dantapura, wahrscheinlich dem heutigen Dschagannâtha, gebracht haben soll. Nachdem er dort Jahrhunderte lang die Lust und der Trost der Gläubigen gewesen, sollen die Brahmanen ihn nach Pataliputra gebracht und vergebens zu vertilgen gesucht haben. Ein Lotus wuchs aus der Flamme empor, die ihn verzehren sollte, und in dem Kelch der Blume ruhte der Zahn. Man versenkte ihn in einen Sumpf, aber alsbald verwandelte sich dieser in einen Lotusgarten; man wollte den Zahn auf dem Ambos zerschlagen, aber er drang durch das Eisen u. s. w. Da bekehrte sich der Pandukönig von Pataliputra, und die Reliquie wurde nach Dantapura zurückgebracht. Zu Anfang des 4. Jahrhunderts flüchtete eine Königstochter den Zahn vor der Gewalt der Feinde, die seit dem Untergang des Yuetschi-Reiches immer mächtiger geworden waren, nach *Ceylon,* und seitdem ist er das Kleinod dieser Insel und eine Quelle von unzähligen Wundern. Als er 1560 in die Hände der Portugiesen fiel, liessen ihn diese verbrennen, obgleich der König von Pegu 800,000 Livres

dafür geboten hatte. Nach dem Glauben der buddhistischen Priester ist aber auch damals der wahre Zahn in einer Lotusblume wieder zum Vorschein gekommen. Von 1815—1847 hielt ihn die englische Regierung in Gewahrsam und liess ihn zweimal ausstellen. Da jedoch diese Ausstellungen grosses Aergerniss bei den christlichen Engländern erregten, wurde der Zahn der buddhistischen Priesterschaft zurückgegeben. Diejenigen, welche ihn gesehen haben, versichern, dass es gar kein Zahn sei, sondern ein Stück geglättetes Elfenbein von gelblicher Farbe, zwei Zoll lang und gekrümmt. Er wird in der Schlosskapelle der ehemaligen Könige in Kandy aufbewahrt[1]). — Auch der Almosentopf des Buddha spielt eine grosse Rolle, und selbst über seinen Fussstapfen wurden Heiligthümer errichtet; so auf dem Adamspik bei Kandy, wo die Wallfahrer über furchtbare Abgründe an Ketten sich hinaufwanden. Im älteren Brahmanismus war dieser Ort ein Fussstapfe des Vischnu (Râm., VI, 39, 22. Muir, IV, 377.).

Die Reliquien wurden aufbewahrt in eigenthümlichen Thürmen aus Backstein, *Stûpas* auf Sanskrit, in den indischen Volksdialekten *Tope*, auf Singhalesisch *Dâgobas*[2]) genannt. Man findet in einigen Gegenden von Indien noch ansehnliche Ueberreste davon und bekommt den Eindruck, dass die Buddhisten im Allgemeinen solider und geschmackvoller gebaut haben als die Brahmanen. Cunningham vermuthet, dass diejenigen bei Bhilsa bis in das dritte Jahrhundert vor Christo zurückreichen. Das wird aber von andern Forschern bezweifelt[3]). Dagegen aus der Zeit der Yuetschi-Herrschaft müssen wohl manche stammen. Die älteren sind kuppelförmig, mit einem viereckigen Aufsatz auf dem Gipfel. Darüber erhebt sich als Spitze ein aufgespannter Sonnenschirm als Symbol der wandernden Bettelmönche. Später richtete man mehrere Sonnen-

---

[1]) Köppen, I, 517 ff.

[2]) Daher stammt ohne Zweifel das Wort »*Pagode*«, das auch für brahmanische Tempel gebraucht wird.

[3]) Eitel, Hand-book, p. 133. Dass von der Zeit Açôka's an solche existirt haben, ist wohl nicht zu bezweifeln. Die Sage lässt diesen König 84,000 Stûpa's errichten, damit Buddha's Leib in alle Theile von Indien verbreitet werde, weil der menschliche Leib aus 84,000 Atomen bestehe.

schirme über einander auf, und zwar massiv aus Stein, so dass verschiedene Stockwerke mit Schirmdächern an den Absätzen daraus entstanden. Die Chinesen liessen vollends die Kuppel ganz weg und vermehrten die Zahl der Schirmdächer von sieben bis auf dreizehn. So entstanden die jetzigen chinesischen Thürme. Die massive Bauart der Stûpas scheint den Zweck gehabt zu haben, die Reliquien vor feindlichen Ueberfällen zu schützen. Die einzige Höhlung oder Oeffnung, welche man im Innern der bis jetzt erforschten entdeckt hat, ist die Reliquienkammer. Die oberen Stockwerke sind gewöhnlich ganz hohl und unbenützt.

Was den **Bilderdienst** betrifft, so wurden frühzeitig Buddhabilder verbreitet, unter welchen die wichtigsten Vorschriften des Gesetzes und eine Aufforderung zur Annahme desselben geschrieben standen. Der Traum des chinesischen Kaisers Mingti stellte ein kolossales goldenes Buddha-Bild dar, und wir sehen, dass auch bei der Einführung dieser Religion in China die Bilder eine Hauptrolle gespielt haben. Die Bilder sollten nach der Theorie der buddhistischen Schriften *nicht angebetet* werden; der Schmuck, mit welchem man sie zierte, die Blumen, welche man ihnen streute, das Räuchwerk, das man zu ihnen aufsteigen liess, sollte kein Opfer *(yadschna)*, nur eine *Ehrenbezeugung (pûdschâ)* sein. Allein das Volk machte diesen Unterschied hier so wenig als im Katholicismus, und die Priester haben das Ihrige gethan um den Götzendienst, der bald damit getrieben wurde, zu befördern. Man stattete die Bilder auf's Kostbarste aus, machte einzelne Gliedmassen beweglich, so dass sie mit dem Kopfe nicken, die Hand erheben konnten, oder dass ein in dem hohlen Bilde befindlicher Priester Antworten geben konnte auf die Anrufung der Gläubigen. Auch wurden zuweilen die Augen oder das ganze Bild aus transparenten Stoffen verfertigt und bei Nacht erleuchtet, so dass sie in magischem Lichte funkelten, namentlich an Festtagen. In der Zeit, da die chinesischen Pilger nach Indien wallfahrteten, sah man dort eine Menge von Buddhabildern, denen eine besondere Wunderkraft zugeschrieben wurde.

Die *Buddhas* werden immer in *vollkommen menschlicher Gestalt* abgebildet, und es ist dieser Fortschritt im Geschmack

hervorzuheben gegenüber den hässlichen, halb thierischen, vielköpfigen und vielarmigen Figuren der brahmanischen Götter. Aber namentlich der nördliche Buddhismus ist wahrscheinlich durch den Einfluss des Çivaismus und anderer Volksreligionen bei der Abbildung der Bôdhisattvas und anderer Heiligen zurückgesunken in den brahmanischen Geschmack, so dass *Padmapâni* eilf Köpfe und acht Hände, *Mandschuçri* vier Hände, *Kwanyin* ebenfalls vier Hände hat. Das Gesicht des Buddha zeigt leidenschaftslose Ruhe, zuweilen in ein sanftes Lächeln übergehend. Seine Schönheit wird in den Sûtras hoch gepriesen und sorgfältig schematisirt, so dass die 32 Zeichen der vollendeten Schönheit und die 84 Zeichen körperlicher Vollkommenheit an seinem Leibe zu sehen sind, natürlich an den Bildern nach dem Mass der Kunstfertigkeit des betreffenden Volkes. Gewöhnlich soll die Abbildung des Çâkya-muni den Augenblick darstellen, wo er Buddha geworden ist. Da sitzt er mit kreuzweise untergeschlagenen Beinen, die Fusssohlen aufwärts gekehrt, das Almosengefäss auf dem Schoosse. In andern Bildern erscheint er predigend oder segnend, zuweilen auch liegend, zum Nirvâna eingegangen. Der Heiligenschein fehlt auch den buddhistischen Bildern nicht. Er ist kreisförmig oder oval, zuweilen auch gleich einer gen Himmel lodernden Flamme. Die Bildsäulen sind meistens 12—18 Fuss hoch, da man annimmt, zu Çâkya-muni's Lebzeiten sei diess die gewöhnliche Grösse des menschlichen Körpers gewesen. *Der zukünftige Buddha* soll grösser sein. Alte Steinbilder von ansehnlicher Höhe finden sich noch in manchen Gegenden von Indien, z. B. in Karkala in Süd-Kanara, einem Sitze der Dschainas. In dem grossen Lama-Kloster in Peking ist eine Buddha-Statue von 90 Fuss Höhe[1]). Die *Zahl* der existirenden Buddhabilder ist *ungeheuer gross*, denn Millionen von Gläubigen tragen eines auf der Brust oder in der Tasche, ausser den in Häusern und Klöstern aufgestellten. Der chinesische Pilger Hiuen Thsang lässt unter den frommen Werken seines Lebens aufzählen, dass er das Bild des Buddha zehn Millionen mal habe malen und hundert Millionen mal habe formen lassen. In den indischen

---

[1]) London Missionary Chronicle, Jan. 1867.

Grottentempeln von Salsette, Ellora u. a. finden sich neben gewaltigen Statuen auch Malereien, an welche die heutige Kunst der Buddhisten nicht mehr hinreicht; dagegen sollen sie im Metallguss und Modelliren den Europäern auch heutzutage nicht nachstehen.

Nächst dem Çâkya-muni ist der gefeiertste Gegenstand des Kultus bei den *südlichen* Buddhisten *Maitrêya,* der zukünftige Buddha, der verheissene Messias, auf welchen die Frommen in den Zeiten der Trübsal und des Abfalls ihre Blicke richten. Ihm in einer künftigen Geburt als dem allerherrlichst-vollendeten Buddha zu begegnen und unter seine Schüler aufgenommen zu werden ist ein Ziel der Hoffnung für diejenigen, welche dem Nirvâna noch keinen rechten Geschmack abgewinnen können. Dem Maitrêya ist nach dem Glauben der südlichen Buddhisten seit Çâkya-muni's Nirvâna die Verbreitung der Lehre besonders anvertraut. Die *nördlichen* Buddhisten verehren ihn zwar auch, aber diese hervorragende Stellung nimmt bei ihnen der schon genannte Dhyâni-Bôdhisattva *Padmapâni* oder *Avalokitêçvara* ein, an dessen Stelle die Chinesen ein weibliches Wesen *Kwan-yin* setzen. Bei den Chinesen tritt überdiess der Herr des westlichen Paradieses, *Amitâbha,* der dem Çâkya-muni entsprechende Dhyâni-Buddha, im Kultus am meisten in den Vordergrund. Ueber *Kwan-yin* berichtet die chinesische Sage, sie sei eine Königstochter gewesen und habe sich geweigert zu heirathen, um ganz der Frömmigkeit zu leben. Ihr ungläubiger Vater habe ihr endlich erlaubt in ein Kloster zu gehen, aber zugleich befohlen, dass sie dort die erniedrigendsten Dienste für die andern Nonnen thun müsse. Doch die himmlischen Geister thaten die Dienste für sie. Das empörte den Vater, so dass er das Kloster anzünden liess. Aber vergeblich. Ein Regen löschte den Brand, ohne dass die 500 Bewohnerinnen irgend einen Schaden litten. Nun sollte Kwan-yin mit dem Schwert hingerichtet werden; aber die Klinge sprang in tausend Stücke, als sie ihren Hals berührte. Die Heilige wurde erdrosselt, aber ein weisser Tiger trug ihren Leib sogleich in einen dunkeln Wald. Dort wachte sie aus ihrer Betäubung auf und sah einen Jüngling mit einer Fahne in der Hand, der ihr befahl ihm zu folgen vor das Angesicht des Todtenrichters Yama.

Während sie mit ihm durch die verschiedenen Folterkammern der Hölle gieng, rief sie mit gefalteten Händen beständig den Amitâbha Buddha an. Da fiel ein Blumenregen vom Himmel, die Erde brachte goldene Lotusblüthen hervor und alle Werkzeuge der Qual in der Hölle wurden zerstört. Desshalb schickte sie Yama zurück in den Wald, denn er musste sich sagen: „Wie kann die Welt besser werden, wenn wir keine Hölle haben sollen?“ In dem Wald erwachte sie wie von einem Traum und sprach: „Ich war im Himmel, und doch befinde ich mich wieder auf Erden! Wo soll ich denn hingehen?“ Während dem lud ein buddhistischer Einsiedler sie ein, mit ihm in seine Hütte zu kommen. Unwillig wies sie dieses Anerbieten zurück, indem sie den Einsiedler an Buddha's Gebot erinnerte, dass Mönche und Nonnen von einander getrennt wohnen sollen. Da erklärte ihr der Einsiedler, er sei Buddha selbst und habe nur ihre Tugend prüfen wollen. Er rief sodann einem Nâga- (Schlangen-) Geist, der brachte eine breite Lotusblume und trug die Kwan-yin auf derselben nach der Insel *Pu-tu*[1]) an der chinesischen Küste. Dort lebte sie neun Jahre, rettete viele vom Sturm heimgesuchte Seefahrer, und heilte unzählige Kranke. Als sie hörte, dass ihr Vater gefährlich krank sei, schnitt sie das Fleisch von ihren eigenen Armen ab und bereitete daraus eine Arznei, die seine Gesundheit wiederherstellte. Zum Dank dafür befahl derselbe, dass eine Bildsäule der Kwan-yin errichtet werde mit vollständigen Armen und Augen. Da jedoch im Chinesischen das Wort für „vollständig“ dieselben Laute hat wie das für „tausend“ *(tsien)* und nur im Ton sich unterscheidet, verstand es der Bildhauer falsch

---

[1]) *Pôtala* an der Indusmündung gilt für die Heimat des indischen Avalôkitêçvara, der ebenfalls Schiffbrüchige gerettet haben soll. Die Aehnlichkeit der Namen mag dazu beigetragen haben, dass indische und altchinesische Sagen und Kulte in dieser Legende gemischt wurden. Die Vermuthung von *Beal*, dass in Avalôkitêçvara und Kwan-yin die Aufzeichnung der buddhistischen Schriften gefeiert werde, während bis dahin die Lehre Buddha's nur mündlich überliefert worden sei (p. 385), scheint doch damit, dass Avalôkitêçvara auch *Vâtschîçvara*, d. h. Herr der Sprache genannt wird, noch nicht gehörig begründet zu sein, denn im chinesischen Kultus scheint diese Seite nicht hervorzutreten.

und machte eine Bildsäule mit tausend Augen und tausend Armen. Die Insel Pu-tu, wo Kwan-yin bis zu ihrem Tod wohnte, wurde dann ein Wallfahrtsort für die chinesichen Buddhisten[1]). Die Anrufung der Kwan-yin soll den Menschen aus Feuer und Wasser, aus der Hand der Räuber und der Dämonen erretten, von eisernen Fesseln, wie auch von Sinnenlust und vom Zorn befreien; sie will den Frauen Kinder bescheeren u. s. f.[2]). Vor ihrem Angesicht und vor den Buddhas der zehn Himmelsgegenden[3]) werden Bekenntnisse von Sünden, die in Gedanken, Worten und Werken begangen wurden, in der Liturgie abgelegt (Beal, p. 407.).

Die *tibetanischen* und *mongolischen* Buddhisten verehren, wie schon bemerkt wurde, den *Padmapâni* oder *Avalôkitêçvara* als eine männliche Person, als das hervorragendste Glied einer Trias: *Mandschuçri, Padmapâni* und *Vadschradhara.* Mandschuçri entspricht einigermassen dem indischen Brahmâ, er ist der Patron der Weisheit und Wissenschaft, Urheber der Harmonie und Ordner des Weltenbau's; Padmapâni dagegen ist der Versorger der belebten Wesen; er leitet den Kreislauf der Seelenwanderung in diesem Kalpa und besonders die buddhistische Kirche. Er wird angerufen durch die sechs Silben: *ôm! mani padmê! hum!* — dieses Universalgebet, welches in Tibet und der Mongolei das Kind zuerst stammeln lernt und der Sterbende als letzten Seufzer ausspricht, das täglich mittelst der Rosenkränze möglichst oft geplappert und dazu noch auf den Gebetsrädern in möglichst vielen Wiederholungen umgetrieben wird. Der Sinn des Gebets ist nichts weiter als eine Anrufung dieses Padmapâni: *Om,* das bekannte Universalwort der indischen Frömmigkeit; *mani padmê* heisst „das Kleinod im Lotus“, und das wäre der aus dem Kelch einer Lotusblume geborene Padmapâni[4]); *hum* ist eine Schlusssilbe von Gebeten, etwa

[1]) Eitel, Lectures, p. 33. Hand-book, p. 20.

[2]) Kwan-schai-yin-puh-sah-pho-mun, bei Beal, p. 389 ff.

[3]) Ausser den acht brahmanischen Himmelsgegenden zählen die Buddhisten noch Zenith und Nadir als solche.

[4]) Nach *H. H. Wilson* (Essays on the religion of the Hindus, II, p. 334.) wäre *Manipadmê* nur eine verdorbene Aussprache für den Namen *Padmapâni* selbst.

unsrem Amen entsprechend. Das dritte Glied der tibetanischen Trias, der Bôdhisattva *Vadschradhara*, der Donnerkeilhalter, ist der in den Buddhismus wieder aufgenommene Indra, der Repräsentant der allbezwingenden Macht und Stärke[1]).

Durch das *Tantra-System*, welches ungefähr 500 n. Chr. entstand und über Nepal nach Tibet wanderte, wurde der Einfluss des *Çivaismus* auf den Buddhismus so stark, dass *Çiva* selbst und seine Gattin *Pârvatî* zu strafenden und rächenden Gottheiten wurden, welche die Vertheidigung der Religion des Buddha übernommen haben und von dessen Anhängern mit Opfern bedacht werden. Çiva ist König der Höllen, und namentlich durch Zauberformeln kann man mit seiner Hilfe Grosses ausrichten[2]).

Das Bekenntniss zu den drei Stützen (*Buddha, Dharma* und *Samgha*) wurde durch philosophische Spekulationen unter neue Gesichtspunkte gestellt und von den nördlichen Buddhisten auch durch besondere drei Figuren abgebildet (*Çâkya-muni, Lôtschana* und *Vairôtschana*). Diese *Triratna* nennt man die buddhistische Dreieinigkeit[3]). Sie ist übrigens nicht viel populärer geworden als die brahmanische. Auch die *monotheistische* Gestalt des *Adi-Buddha* in *Nepal* enthält nach den neueren Forschungen keinen so reinen Monotheismus, als Hodgson, Bunsen u. A. angenommen haben. Der Adi-Buddha ist der in Nepal am höchsten verehrte Dhyâni-Buddha, aber er wird nicht als der persönliche Schöpfer und Erhalter der Welt ausdrücklich anerkannt[4]).

Was die **Form** *des buddhistischen Kultus* betrifft, so erinnert sie ebenfalls vielfach an den Katholicismus. Von blutigen Opfern nach der Weise anderer heidnischen Religionen kann hier natürlich

---

[1]) Köppen, II, 25.

[2]) Auch der altindische *Schlangendienst*, der neben dem Brahmanismus hergieng, hat im Buddhismus eine Stätte gefunden, denn in Sagen und Abbildungen treten die Nâga-Könige auf. Die demselben gewidmeten Sûtras sollen erst aus dem 12. oder 13. Jahrhundert stammen (Beal, 415 ff.). Die Nâga-Geister werden als Schutzgeister für den Grund und Boden der Klöster betrachtet (Eitel, Lectures 28.).

[3]) *Köppen*, II, 291 ff. *Eitel*, *Handbook*, 150.

[4]) Eitel, Lectures, p. 38.

keine Rede sein. Die Altäre, deren mehrere in einem grösseren Tempel sein können, sind mit Statuen der betreffenden Heiligen, Teppichen, Fahnen, Blumengewinden und Bildwerken aller Art überladen. Auf dem *Altar* sind auch die Schalen, in welche die *Ehrenbezeugungen* (Blumen, Früchte, Wohlgerüche, Kerzen u. dgl.) gelegt werden, ausserdem ein metallener Spiegel, ein runder fünfhügeliger Teller, welcher den Mêru mit den vier Welttheilen darstellt, und ein Kelch oder eine Giesskanne. Der Kultus besteht in einer *Liturgie,* welche in einer dem Volk fremden Sprache (im Süden *Pâli,* im Norden *Sanskrit*) vorgetragen wird, so dass das Volk nur das Wort *Buddha* versteht und darauf sein *Amen* zu sagen hat. Damit das Ganze weniger einförmig klingt, wird grössere Mannigfaltigkeit in Ton und Geberden hervorgebracht. Bald ertönt eine rauschende *Musik,* bald spielt sie in gedämpftem Ton; die Gebete werden halb singend vorgetragen, bald leise gemurmelt, bald laut geschrieen. Durch Glocken und hölzerne Trommeln wird der Lärm vermehrt, durch Prozessionen und mannigfache Veränderungen in der Stellung die Schaulust befriedigt. Die Laien müssen öfters niederknien und sich auf die Erde werfen. Die *Gebete der Laien* sind das Bekenntniss zu den drei Stützen und die fünf Gebote: „Ich tödte nicht, ich stehle nicht, ich begehe keine Unkeuschheit, ich lüge nicht, ich trinke nichts Berauschendes.“ Dazu kommt im nördlichen Buddhismus noch die sechssilbige Formel: „*Namah Amitâbha!*“ in China; „*Om! Mani padmê! hum!*“ in Tibet. Diese Formeln werden mit Hilfe von *Rosenkränzen,* die 108 Kügelchen enthalten, so oft wiederholt, als es zur Sühnung einer Schuld oder zur Erwerbung eines Verdienstes nöthig erscheint, und durch den nichtssagenden Inhalt dieser Formeln steht der Buddhismus noch tief unter dem Katholicismus.

Vor dem Gottesdienst müssen die Bilder richtig gestellt, der Altar zubereitet und ein heiliger Raum im Tempel abgegrenzt und mit Wasser und Asche geweiht werden. Unter Anrufung des Heiligen, für den der Gottesdienst speziell bestimmt ist, sowie des *Buddha,* des *Dharma* und des *Samgha,* wird der *Weihrauch* (aus Sandelholz bestehend) angezündet und die *Blumen* gestreut, mit der Bitte, dass diese Symbole der

Harmonie des Himmels und seiner heiligen Freuden, diese Nahrung und Kleidung der seligen Geister, durch alle zehn Himmelsräume bis in das Land eines jeden Buddha aufsteigen, und so alle lebenden Wesen schliesslich das höchste Wissen des Buddha, den Zustand, von welchem an keine neue Geburt stattfindet, erreichen möchten[1]). Bei den *Lamaisten* bildet die *Einsegnung des Wassers* eine Hauptceremonie. Ein Priester fängt das Bild Çâkya-muni's im Spiegel auf, ein anderer giesst aus dem Kelch über dem Spiegel Wasser, das mit Zucker, Safran u. a. gewürzt ist; dieses durch die Berührung mit dem Spiegelbilde des Buddha geheiligte Wasser fliesst über den untergehaltenen Weltenteller *(mandala)* herab in ein Becken, von wo es in den Kelch zurückgegossen und dann von den Priestern mit der hohlen Hand aufgefangen und geschlürft wird. Nach der Erklärung der Lamas soll diese Ceremonie das Bad darstellen, welches die Götter dem neugeborenen Çâkya-muni bereitet haben; nach *Köppen* (I, 567) wäre es nur die Versinnlichung der oft wiederholten Phrase, dass „der Buddha den Himmelsthau der Lehre auf den Weltenkreis herabträufeln lässt."

Sogar eine **Kindertaufe** hat der Lamaismus, die am dritten oder zehnten Tag nach der Geburt im Hause verrichtet wird. Ein Priester liest oder spricht, während Kerzen und Räuchwerk auf dem Hausaltar brennen, über dem mit Wasser gefüllten Becken die vorschriftsmässigen Weihgebete, taucht dann das Kind dreimal unter, segnet es und legt ihm einen Namen bei. Gewöhnlich wird dem Täufling auch das Horoskop gestellt[2]). Während des ganzen Lebens wird natürlich der Priester zu allen wichtigen Familienereignissen beigezogen, und für die Todten hat er **Seelenmessen** zu lesen, die bei ärmeren Leuten einige Tage, bei reicheren sieben Wochen, bei Fürsten ein ganzes Jahr dauern und reichlich bezahlt werden. Dadurch soll der Todtenrichter Yama bewogen werden, die abgeschiedene Seele in dem Zwischenzustand in eine möglichst günstige neue Geburt zu befördern[3]). Diese Seelenmessen finden auch in China Statt.

---

[1]) Beal, p. 402.

[2]) Köppen, II, 320.

[3]) Köppen, II, 324.

Die gewöhnlichen **gottesdienstlichen Zeiten** sind für die Mönche *dreimal täglich,* für das Volk nach älterer Bestimmung am *Neumond* und *Vollmond,* nach späterer auch an den dazwischen liegenden *Mondsphasen,* also ziemlich der Sabbath- und Sonntagsfeier entsprechend. Den Höhepunkt des buddhistischen Kultus bilden die *drei grossen Jahresfeste,* die sich zum Theil an die natürlichen Jahreszeiten anschliessen, aber auch in der Geschichte des Buddha eine Bedeutung haben. Am Schluss der Regenzeit, die vom Neumond des Juli bis zum Neumond des November gerechnet wurde, feiert man das *Lampenfest,* nicht zu verwechseln mit dem chinesischen Laternenfest. Nach der Regenzeit war Çâkya-muni jedesmal der Welt zurückgegeben worden, um ihr das Heil zu verkündigen, oder wie die Legende es ausdrückt: er war aus dem Himmel der 33 Götter, wo er sich während der Regenzeit aufgehalten hatte, wieder zurückgekehrt auf die Erde. So treten nun die Bhikschu, welche während der Regenzeit ihre Vihâra nicht verlassen durften, ihre Bettelreisen wieder an und werden von den Laien namentlich mit neuen Kleidern beschenkt. Von einem pyramidenförmigen Gerüste herab, das mehrere Stockwerke hoch mit Lampen erleuchtet ist, und dessen Masten, ebenfalls erleuchtet, noch höher emporragen, wird gepredigt, und in Prozessionen wird der Aufzug der Götter dramatisch dargestellt, welche den Buddha aus Indra's Himmel wieder herabgeleitet haben auf die Erde. — Das zweite grosse Fest wird in den südlichen Ländern am Vollmond des ersten Frühlingsmonats, in den nördlichen etwas früher gefeiert. Es ist das bürgerliche *Neujahrsfest* und wird in China Laternenfest genannt. Im Süden dauert es drei, im Norden sieben Tage. Hier wird der Triumph des Çâkya-muni über die sechs brahmanischen Asceten, also der Sieg des Buddhismus über den Brahmanismus gefeiert. Buddha soll sich nach diesem Erfolg acht Tage lang weltlichen Ergötzungen hingegeben haben, und so spielen hier Gastmahle, Ringspiele, Gratulationen u. dgl. eine grosse Rolle. — Als drittes Fest wird der Empfängniss- oder *Geburtstag des Çâkya-muni* am Vollmond des Mai mit glänzenden Prozessionen gefeiert, und an diesem Feste wird von den Lamaisten die Priesterweihe ertheilt. Anschliessend an dasselbe haben die nördlichen

Buddhisten noch ein besonderes Bilderfest, wobei das Bild des Buddha feierlich enthüllt wird.

Noch haben wir ein Instrument des buddhistischen Kultus zu besprechen, durch welches der religiöse Mechanismus auf's Höchste getrieben wird: **die Gebetsmaschinen**. Nicht bei allen Buddhisten findet man dieselben, sondern nur so weit die Formel *„Om! Mani padmê! Hum!“* verbreitet ist, also bei den Lamaisten. Aber schon auf Münzen von den Yuetschi-Königen hat man die ersten Spuren davon. Es gibt kleinere, nur wenige Zoll hohe Gebetsräder in den Händen der Leute und grössere in Tempeln und Häusern. In der Vorhalle des Hauses werden sie von jedem Eintretenden gedreht. Bisweilen sieht man sie auch auf den Giebeln, so dass sie vom Wind in Bewegung gesetzt werden, oder über dem Heerde vom Rauch getrieben, oder am fliessenden Wasser wie Wassermühlen. Sie sind tonnenförmig, beschrieben und vollgestopft mit Papieren, auf welchen nichts Anderes als das *„Om! Mani padmê! Hum!“* möglichst oft geschrieben steht. *Wuttke* (II, 546) bestreitet es, dass man diese Räder als Gebetsmaschinen ansehen dürfe, durch welche sich die Leute das Beten bequem machen wollen. Sie seien vielmehr *Sinnbilder des im endlosen Kreislauf unstät rollenden Lebens*, das immer in seinen Anfang zurückkehre und immer fliessend doch niemals weiter komme. So komme das Symbol des Rades auch im südlichen Buddhismus vor, der doch keine Gebetsräder habe, z. B. in der Formel: „Buddha drehte das Rad der Lehre,“ oder wenn die Seelenwanderung ein Kreislauf genannt werde. Allein wenn auch diese symbolische Bedeutung Anlass zur Verfertigung solcher Räder gegeben hat, und wenn der Glaube an ihre Wirksamkeit nicht überall so krass auftreten mag, ja wenn bei den durch Wasser oder Wind oder Hitze getriebenen keine Person gedacht werden kann, die sich durch das Umdrehen ein Verdienst erwirbt, ausser etwa der Stifter des Rades, so wird man doch nicht leugnen können, dass das Volk durch das *Drehen* sich ein *Verdienst* erwerben will, wie durch das Beten, denn man könnte für die ungeheure Vervielfältigung der sechs Silben keinen Grund denken, wenn die Räder nur den Kreislauf der Seelenwanderung symbolisiren sollten. Ja, die Gebetsräder sind allerdings ein

getreues Abbild der *buddhistischen Weltanschauung,* dieser langweiligen, masslosen Wiederholung alles Dagewesenen, die *nie über ihren Kreislauf hinauskommt.*

C. Die buddhistische Philosophie (Abhidharma).

§ 27. Einige Eigenthümlichkeiten der buddhistischen Philosophie.

Die Philosophie ist der noch am wenigsten von europäischen Gelehrten erforschte Theil des buddhistischen Dreikorbs. Sie bewegt sich auch zum Theil in den Geleisen der brahmanischen Philosophie und hat auf die Religionsgeschichte nicht so stark eingewirkt wie die brahmanische. Wir geben daher nur einige Andeutungen.

Die buddhistische Philosophie nimmt nur *zwei Erkenntnisswege* an: die *sinnliche Wahrnehmung* und die *Folgerung;* die Autorität, welche die brahmanische in den Vedas anerkennt, verwirft sie. Dabei unterschieden sich die Schulen der *Vaibhâschikas* und der *Sautrântikas,* indem erstere eine unmittelbare Berührung zwischen der Erkenntniss und dem Gegenstand voraussetzten, letztere aber die Unmittelbarkeit der sinnlichen Wahrnehmung leugneten und die Beihilfe eines Schlusses selbst bei der Sinnenwahrnehmung annahmen. So konnte eine Art Vedantismus, wie er im *Surangama Sûtra*[1]) repräsentirt ist, in die buddhistische Philosophie eindringen. Natürlich nicht ein Brahma allein existirt, sondern die Seele allein; das vollkommene Herz ist das Reale; Verstand und Leib sind nur Offenbarungen dieses geheimnissvollen, herrlichen und wahren Wesens. Alle lebenden Wesen sind getäuscht durch die äusseren Objekte und haben ihre wahre Natur verloren; sie sind durch die Dinge hierhin und dahin gezogen worden, darum haben sie die Idee aufgegriffen, als ob sie viel sähen oder wenig.

---

[1]) Bei Beal, p. 284—369 finden sich längere Auszüge aus dieser Schrift, die einigermassen an Kants Kritik der reinen Vernunft erinnern können, aber sehr in die Breite gehen.

Wie ein Tuch mit Knoten aus mehreren Tüchern zu bestehen scheint, aber wenn man die Knoten gelöst hat, die Einheit sich darstellt, so wird auch der Knoten der Erkenntniss gelöst und die Einheit hergestellt, wenn man in der Mitte anfängt, am Herzen.

Die buddhistische *Logik* richtet das logische Denken zu Grunde, wie wir schon bei der Beschreibung der Himmelsregionen bemerkt haben, denn der Widerspruch ist ihr kein Widerspruch, Bejahung und Verneinung ist dasselbe, jede Bestimmtheit wird in Nichts aufgelöst. Das Rad dreht sich beständig herum; jedes Ding wird nur im Entstehen und Vergehen betrachtet; dieses beständige Werden wird bald als Sein, bald als Nichtsein aufgefasst; ein ewiges Sein gibt es nicht. Der Atheismus hat für das speculative Denken keinen Anhaltspunkt. Die Vaibhâschika-Schule bewegt sich gern im Dilemma, die Sautrântika hat Position, Negation und Conjunction, oder eigentlich Negation der beiden Vordersäte, z. B. 1) *die Welt ist begrenzt;* 2) *die Welt ist nicht begrenzt;* 3) *die Welt ist weder begrenzt noch nicht begrenzt.* Durch solche Logik wird natürlich die Gedankenentwicklung nicht weiter geführt, sondern nur constatirt, dass alle Bestimmungen zuletzt auf Nichts hinauslaufen [1]).

Eine Eigenthümlichkeit der buddhistischen *Metaphysik* ist die Lehre von den *fünf Skandhas* (Anhäufungen), d. h. von den fünf Attributen eines jeden lebenden Wesens, um deren willen es sich im Kreislauf der Seelenwanderung bewegt. Diese sind

1) *Rûpa,* d. h. Gestalt, Form, der Leib, der aus der Mischung der Elemente [2]) und ihrer Qualitäten entsteht.

2) *Vêdanâ,* die sinnliche Empfindung, angenehm, unangenehm oder gleichgiltig, wird durch die fünf äusseren und den inneren Sinn *(manas)* empfangen.

3) *Sandschnâ,* die Wahrnehmung einzelner Objecte nach ihren Kennzeichen und Prädicaten.

---

[1]) Köppen, I, 598.

[2]) Einige buddhistische Schulen zählen nur vier Elemente, andere rechnen wie die Brahmanen den Aether als fünftes.

4) *Sanskâra,* die Fiction, die reflectirte Individualität, ähnlich der vedantistischen Illusion, namentlich sofern sie den Willen bestimmt zu Hass, Furcht, Sorge, Freude u. s. f.

5) *Vidschnâna,* das Wissen von dem fortgesetzten zusammenhängenden Lauf der einzelnen Empfindungen und Wahrnehmungen, das Bewusstsein.

Ob diese fünf Skandhas zusammen schon das Individuum ausmachen, oder ob sie nur das Gefäss sind, in welchem es ruht, ob überhaupt das Ich und die Skandhas existiren oder nicht, darüber sind die widersprechendsten Theorien aufgestellt worden. Diejenigen Schulen, welche das Nirvâna als Vernichtung betrachten, werden wohl auch die selbstständige Existenz der Seele geleugnet haben. Aber zahlreicher scheint doch die andere Partei zu sein, namentlich im nördlichen Buddhismus.

Woher kommen nun aber diese Skandhas? woher überhaupt der ganze Kreislauf? — Das hat Çâkya-muni durch die Theorie von den *Nidânas,* d. h. von der Verkettung der aufeinanderfolgenden *Ursachen des Daseins* zu erklären gesucht. Er hat eine Kette von zwölf Nidânas aufgestellt, wobei immer das Folgende die Ursache des Vorangehenden ist:

1) Alter und Tod *(Dscharâmarana),* 2) Geburt *(Dschâti),* 3) Dasein *(Bhava),* 4) Anhänglichkeit an das Dasein *(Upâdâna),* 5) Verlangen *(Trischnâ),* 6) Empfindung *(Vêdanâ),* 7) Berührung *(Sparça),* 8) Die sechs Sinne *(Schadayatana),* 9) Name und Gestalt *(Nâmarûpa),* 10) Bewusstsein *(Vidschnâna),* 11) Bewegung und moralische Triebkraft *(Sanskâra* oder *Karman),* 12) Unwissenheit *(Avidyâ).*

Also wenn die *Unwissenheit* aufgehoben ist, so sind alle Ursachen der Seelenwanderung aufgehoben. Das hat Çâkyamuni erreicht, indem er *Buddha* geworden ist. Da hat er diese ganze Verkettung überschaut, welche dem Menschen so viele Schmerzen bereitet. Die Unwissenheit besteht eben darin, dass der Mensch das Vergängliche für dauernd, das Nichtige für wirklich hält. Wie der Vedantist aus der *Täuschung dieser Welt* zum *Brahma* als dem einzigen Existirenden zurückkehrt, so der Buddhist ebenfalls aus der *Täuschung der Welt* zur ursprünglichen Existenz *seiner eigenen Seele.*

Vierter Abschnitt.

Der neuere Brahmanismus.

---

§ 28. Geschichtliche Uebersicht.

Der tausendjährige Kampf zwischen Brahmanismus und Buddhismus endigte mit dem Siege des ersteren; Vorder-Indien blieb seiner alten Religion treu, denn der Buddhismus hatte zu wenig Positives in sich, um das festgeschlossene brahmanische System, die alte heilige Literatur und namentlich das Kastenwesen vollständig zu verdrängen. Er konnte nicht viel Besseres an die Stelle setzen, denn was er Positives beibehalten hatte von dogmatischen Anschauungen über die Welt, das Weltübel und die Seelenwanderung, das war dem Hindu nichts Neues. Religionen von unkultivirten Völkern konnte der Buddhismus überwinden, aber die systematischen Religionen leisteten ihm auch in China und Japan stärkeren Widerstand, so dass er nur durch grössere Accommodation sich behaupten konnte. Das Hindu-Volk war überhaupt nicht gewohnt, seine Fürsten als höchste Autorität in religiöser Beziehung anzusehen. Mochte ein Açôka und andere Könige noch so eifrig den Buddhismus durch Belehrung und Freigebigkeit fördern, die Brahmanenkaste beherrschte desswegen doch einen grossen Theil des Volkes in religiösen Dingen, und wartete nur auf die günstige Stunde, um die Eindringlinge hinauszuwerfen und

die väterlichen religiösen Gesetze wieder herzustellen. Der Buddhismus war bald zu einem religiösen Formalismus erstarrt, während der Brahmanismus sich zu verjüngen suchte[1]) und vom Buddhismus manches lernte, um ihm in allen Stücken gewachsen zu sein. Zu diesen neuen Waffen des Brahmanismus rechnen wir:

1) Die Idee der **Avatâras**, die wir schon § 17 in ihren Grundzügen besprochen haben, da sie schon im Râmâyana und Mahâbhârata auftritt, aber ohne Zweifel durch die Verehrung des Buddha als eines volksthümlichen, menschlichen Erlösers hervorgerufen wurde. Auf dieser Spur gehend wollte nun auch der Brahmanismus die Erlösung der Welt von allerlei Plagen durch die Erscheinung eines Gottes in thierischer und menschlicher Gestalt herbeiführen, ja durch ein vollständiges Menschenleben, das der incarnirte Gott durchmacht. Namentlich die *Incarnation des Vischnu als Krischna* scheint eine *Opposition gegen den Buddha* zu sein und sich dem Volk dadurch empfehlen zu wollen, dass sie anstatt des strengen Moralpredigers eine heitere, die Sinnlichkeit ansprechende Gestalt als Erlöser aufstellt. Daneben wollte man später dem Buddha selbst, als er nicht mehr gefährlich war, seine Grösse nicht entziehen und nahm ihn ebenfalls unter die Incarnationen des Vischnu auf. Die Incarnationslehre ist so sehr ein Charakterzug des neueren Brahmanismus geworden, dass nicht nur die Avatâras des Vischnu immer weiter ausgesponnen, sondern von den speziellen Verehrern des *Çiva* auch Incarnationen dieses Gottes oder seines Stiers, von den Verehrern des *Ganêça* Incarnationen ihres Lieblingsgottes ersonnen wurden.

2) Die drei grossen Götter *Brahmâ, Vischnu* und *Çiva,* welche bisher ziemlich unvermittelt nebeneinander gestanden waren, der erste als ein Product der priesterlichen Reflexion, die beiden andern als Volksgötter, aber jeder in dem Kreise seiner Verehrer, — diese drei grossen Götter werden jetzt

---

[1]) In diese Zeit des wieder aufstrebenden Brahmanismus hat man wahrscheinlich auch den grössten dramatischen Dichter von Indien, *Kâlidâsa*, den Verfasser des berühmten *Sakuntala* zu setzen. *Garrett*, A classical Dictionary of India, Madras 1871, p. 306.

wenigstens im System *vereinigt* zum **Trimûrti.** Diese Vereinigung ist ohne Zweifel von dem Bestreben ausgegangen, die verschiedenen Religionselemente gegen den Buddhismus und was sich sonst der alten Religion widersetzte, zu verbinden. Damit war der Çivaismus vollständig aufgenommen in das arische System.

3) Eine *neue religiöse Literatur* wurde geschaffen in den **Purânas,** mit der Bestimmung, nicht wie die Vedas von den Brahmanen als ein unantastbares Heiligthum dem niedern Volk gegenüber in ein geheimnissvolles Dunkel gehüllt zu werden, die Purânas sollten vielmehr *religiöse Volksschriften* sein und zur Befestigung des vom Buddhismus erschütterten Brahmanismus dienen. Ihr Inhalt ist vorherrschend *mythologisch.* So tritt überhaupt im neueren Brahmanismus ein *mythologischer Pantheismus* stärker hervor als der allerdings noch in einzelnen Schriften sich forterbende philosophische Pantheismus. Der mythologische Stoff der Purânas ist zwar grossentheils schon im Mahâbhârata und Râmâyana enthalten, aber es werden namentlich die theogonischen und kosmogonischen Ideen weiter gesponnen und auch die Heldensage mannigfach erweitert, abgeändert und breitgeschlagen.

Schon aus dem so eben Gesagten geht hervor, dass der neuere Brahmanismus, trotz allen Anläufen zu einer befriedigenderen Volksreligion, doch nur als eine *Epigonenzeit* betrachtet werden kann. Die schöpferischen, zündenden Gedanken fehlen, und das Volk versinkt immer mehr in einen *groben Götzendienst.* Und auch die *Einheit* in der Religion ist nicht so glänzend, wie sie nach dem System des Trimûrti scheinen könnte. Es gilt nicht jedes Purâna bei allen Hindus so sehr als Autorität wie die Vêdas, die Gesetzbücher und die Heldengedichte; die Purânas sind vielmehr *Parteischriften* im Dienst einer bestimmten *Sekte* oder *Confession.* Denn es gibt kein brahmanisches Papstthum, überhaupt keinen das ganze Hindu-Volk umfassenden hierarchischen Organismus, sondern eine ganze Anzahl von solchen Organismen, die z. B. in der heiligen Stadt Benares neben einander auftreten und sich mehr oder weniger von einander abschliessen, auch mehr oder weniger abweichende religiöse Ansichten und Gebräuche haben. Derjenige Europäer, welcher zuerst auf diese Unterschiede innerhalb des Brahmanismus

aufmerksam gemacht hat, *H. H. Wilson,* hat den Ausdruck „*Sekten*" für diese Parteien in der Hindu-Religion aufgebracht[1]), wir werden uns aber eine richtigere Vorstellung davon machen, wenn wir sie **Confessionen** nennen, denn sie sind nicht Abweichungen von einer daneben bestehenden Kirche, sondern die Spaltungen der Kirche selbst. Die Hindus selbst haben diese Parteien classificirt[2]); es ist aber unmöglich, alle kleineren genau aufzuzählen, weil manche nur eine lokale Bedeutung haben und Wilson die im südlichen Indien existirenden nicht alle kannte. Die Hauptabtheilung, die auch in den eigentlichen Purânas vertreten ist, ist die in *Vischnuiten* und *Çivaiten,* je nachdem eine Confession diesen oder jenen Gott auf Kosten des andern hervorhebt, ihn über Brahmâ stellt und von seinen Incarnationen alles Heil erwartet. Wir können nach § 17. nicht annehmen, dass diese zwei Confessionen erst im neueren Brahmanismus sich von einander abgesondert haben; alle Spuren deuten vielmehr darauf hin, dass hier zwei verschiedene Religionen sich an einander angeschlossen haben, ohne zu einer vollständigen Union zu kommen[3]). Jede ist dann wieder in mehrere Schattirungen zerfallen durch einflussreiche Lehrer, wobei auch die verschiedenen philosophischen Richtungen mitwirkten. Daneben entstanden allerdings im neueren Brahmanismus auch Parteien wie die *Çâktas,* die *Ganupatyas* u. a., welche wir eher Sekten nennen könnten.

---

[1]) *A Sketch of the religious Sects of the Hindus;* zuerst erschienen in *Asiatic Researches,* 1828, p. 1—136. 1832, p. 169—314, wieder abgedruckt in *Select Works of H. H. Wilson,* vol. I. London 1861.

[2]) Çankarâtschârya lässt sechs *Matas* (Ansichten, Systeme) als orthodox gelten: 1. Çaivas; 2. Vaischnavas; 3. Sauras (Verehrer des Sûrya); 4. Çâktas (Verehrer der Götterfrauen); 5. Ganupatyas (Verehrer des Ganêça); 6. Kapalikas (nach Lassen »mit Schädeln bekränzte« Anbeter einer Schrecken erregenden Gestalt der Kâlî). Allein die zwei ersten sind weitaus die verbreitetsten und zerfallen selbst wieder in Parteien, die an Umfang mehrere der hier aufgezählten übertreffen.

[3]) The contentions for superiority are annually renewed at Huree-dwaru (Haridvara), Uyodhya etc. between the Voishnuvus (Vaishnavas) and the followers of Shiva (Çiva), in which quarrels many perish. *Ward,* History, Literature and Mythology of the Hindoos. London 1822. Vol. I, p. LXXVII. Vgl. auch *Graul,* Reise nach Ostindien, IV, 134.

So macht der neuere Brahmanismus den Eindruck eines grossen Trümmerhaufens aus verschiedenen Jahrhunderten. Denn auch im socialen wie im religiösen Leben ist das Volk in eine Menge von kleinen Bestandtheilen zerspalten durch das **Kastenwesen**, das immer weiter ausgedehnt wurde, so dass z. B. in Malabar Flussfischer und Seefischer nicht zu derselben Kaste gehören[1]). Selbst Parteien, welche den Kastenunterschied prinzipiell verwerfen, wie die Lingaiten in Mahratta, schliessen sich denn doch von andern Menschen wie die Hindu-Kasten ab, bilden also für sich eine Kaste. Durch die Confessions- oder Sektenunterschiede, und dazu noch durch nationale oder provinzielle Antipathieen, zerfällt auch die Brahmanenkaste wieder in Unterkasten. Dass bei dieser üppigen Fülle von religiösen Parteien auch die früher angegebene Zahl der Götter nicht mehr genügt, lässt sich denken, und die Hindus geben nun in ihrer Masslosigkeit **die Zahl ihrer Götter** selbst zu **330 Millionen** an. Von einer Aufzählung kann natürlich hier keine Rede sein, und wir werden uns diese ungeheure Zahl so erklären müssen, dass darin alle Bewohner der Himmelsregionen befasst werden sollen, die nach buddhistischem Begriff *dêvas* genannt wurden. Die Himmel sollten doch billigerweise der bekannten Erde an Einwohnerzahl nicht nachstehen.

Was die verschiedenen **philosophischen** Systeme betrifft, so wurde auch hierin im neueren Brahmanismus nichts wesentlich Neues aufgestellt. Die *Vedânta-Philosophie* hat, wie wir schon § 16 bemerkt, erst jetzt ihre äussersten Consequenzen gezogen; sie ist überhaupt das einflussreichste System geblieben und hat sich namentlich mit der *çivaitischen* Confession verbunden: *Advâita,* d. h. Unzweiheit, Nichtunterscheidbarkeit von Gott und Welt, von Geist und Materie, ist das Schlagwort der Çivaiten geworden, während die *Vischnuiten* mehr dem *Sânkhya-System* sich nähern mit einer verschieden modificirten Unterscheidung zwischen Geist und Natur, jedoch nicht der atheistischen Sânkhya, die im neueren Brahmanismus nicht mehr vorkommt, sondern ihr Gottesbegriff kann ein deistischer, oder je nach Umständen ein theistischer genannt werden. Der bedeutendste

---

[1]) Irion, Malabar, S. 18.

Philosoph im neueren Brahmanismus ist unstreitig *Çankarâtschârya,* ein Namburi-Brahmane[1]) aus Malabar, welcher nach Lassen um die Mitte des 8. Jahrh. lebte. Mit ihm wirkt zum ersten Mal in der historischen Zeit Süd-Indien auf den Norden ein, und zwar in der religiösen Richtung des Çivaismus. Nachdem Çankarâtschârya in Malabar die vier ursprünglichen Kasten in 72 verwandelt haben soll, d. h. die vielen bereits existirenden Kasten als solche auch theoretisch anerkannt hatte, nachdem er ferner im Süden manche *Klöster (mathas)* gegründet hatte, darunter das bedeutendste *Çringagiri* in den West-Ghats, nahe bei den Quellen des Tungabhadra, soll er ein Wanderleben geführt, viel mit Dschainas und Vischnuiten disputirt haben und bis nach Kaschmir gekommen sein, wo er sich auf den Thron der Sarasvati gesetzt habe, der noch jetzt gezeigt wird. Im Himalaya soll er 132 Jahre alt gestorben sein[2]). Unter seinen Schriften sind namentlich die *Bhâschyas* oder Commentare zu den Vedas, zunächst zu den Sûtras zu erwähnen. Auch einige poetische Produkte werden ihm zugeschrieben. Er hat die Vedânta-Philosophie auf's Neue eingebürgert im Brahmanismus und gegen die Reste von buddhistischen Ideen polemisch verwendet. Aber in der praktischen Ascese hat er ohne Zweifel die Vorzüge des Buddhismus sich angeeignet, indem er *Klöster* gründete, und nicht bloss eine Anzahl von Einsiedeleien. — Erst im 12. Jahrhundert scheinen auch die Vischnuiten in *Râmânudscha*[3]) und im 14. in *Madhvâtschârya*[4]) solche Häupter bekommen zu haben, welche in Philosophie und Ascese hervorragten, aber den Ruf des Çankarâtschârya doch nicht erreichten. Auch die vischnuitischen Asceten wohnen in Klöstern, denn das Einsiedlerleben ist abgekommen. Eine geradezu anti-ascetische Richtung bekam der Vischnuismus im 16. Jahrhundert durch *Vallabhâtschârya*[5]), den Stifter des wollüstigen Krischna-Hirten-Dienstes, der den Krischna als das höchste Wesen noch über den Vischnu selbst setzt. In Bengalen brachte um dieselbe Zeit *Tschaitanya* einen enthusiastischen Krischnadienst empor.

---

[1]) Die Brahmanen zerfallen in Malabar in zwei Abtheilungen, von denen die vornehmste *Namburi*, die zweite *Puttar* heisst. Lassen, IV, 268.

[2]) Die Sage macht ihn sogar zu einer Incarnation des Çiva selbst.

[3]) Wilson, I, 35 ff. [4]) I, 139 ff. [5]) I, 119 ff.

Eine neue Form des Çivaismus war inzwischen im 12. Jahrhundert in Mahratta durch *Basava* entstanden, ein Çivaismus, der nicht die pantheistische Vedânta-Lehre des Çankarâtschârya hatte, sondern eine fast monotheistische Verehrung des Çiva genannt werden kann, dabei ein ähnliches antibrahmanisches Mönchthum pflegte wie der Buddhismus, dessen Nachfolgern, den Dschainas, er im Uebrigen den Todesstoss gab; es ist diess der Dschangama-Lingaismus oder die *Lingaitensekte,* von der wir später noch Weiteres hören werden. Diese Partei ist so ausschliesslich südindisch, dass sie keine heiligen Schriften im Sanskrit hat, sondern nur kanaresische.

Im Norden dagegen werden wir als die eigentlichen Antipoden der brahmanischen Vedânta-Philosophie die *Çâkta-Confession* oder *Sekte* betrachten dürfen. Sie verehrt unter dem Namen *Çakti,* d. h. Kraft, Energie, die Frauen der drei grossen Götter, namentlich die des Çiva, und betont damit die Realität der Natur, in welcher alle Dinge beschlossen sind. Sie will also die Welt nicht als Illusion betrachten, geräth aber in einen sehr groben Fleischesdienst. Die Reste der alten Çûdra-Religion, die durch den Brahmanismus unterdrückt wurde, haben sich in Bengalen, wo diese Partei sehr verbreitet ist, ohne Zweifel in dieser Form forterhalten. Ihre Opfer und Gebräuche erinnern mannigfach an die Zauber-Religionen der unkultivirten Völker. Ihre heiligen Schriften sind hauptsächlich die *Tantras,* die allerdings nicht vor dem 10. Jahrhundert geschrieben wurden in ihrer jetzigen Gestalt [1]), deren System aber in eine frühere Zeit zurückreicht und vielleicht längere Zeit nur mündlich überliefert wurde.

Diese mannigfaltigen Umgestaltungen und Spaltungen *innerhalb* des Brahmanismus berechtigen uns schon, den neueren Brahmanismus, durch den Buddhismus vom älteren getrennt, in einem besonderen Abschnitt zu behandeln. Es kommt aber dazu noch das veränderte Aussehen, welches die **äussere Geschichte Indiens** seit der Entstehungszeit der Purânas gewinnt. Die politische Selbstständigkeit der grossen Halbinsel geht nämlich immer mehr zu Grunde: **sie wird eine Beute der fremden**

---

[1]) Wilson, I, 249.

Eroberer *und hat nicht mehr die Kraft das Joch abzuschütteln;* der Wechsel der Herrschaften wird nur dadurch bewirkt, dass ein Eroberer den andern verdrängt.

Als die **Muhammedaner** im 7. Jahrhundert Persien erobert hatten, war zu erwarten, dass sie bald auch nach dem reichen, weit gerühmten Indien lüstern würden. Doch blieb es noch einige Jahrhunderte bei vereinzelten Einfällen, bis auf den Trümmern des Chalifats von Bagdad die Türken ihre Herrschaft in Khorasan und Kabul mit der Hauptstadt Ghasni begründet hatten, und *Mahmud der Ghasnavide* im Jahr 1022 nach mehreren glücklichen Feldzügen das Pandschâb bleibend seinem Scepter unterwarf. Die Nachfolger der Ghasnaviden, die *Ghaurs,* schlugen ihren Herrschersitz schon in einer indischen Stadt, in *Lahor* auf, und ihr Feldherr *Kutab-uddin* gründete 1206 in *Delhi* ein selbstständiges muhammedanisches Reich. Zu seinem Gedächtniss wurde dort der kolossale Obelisk Kutab Minar errichtet. Es war eine *afghanische* Dynastie, deren Scharen sich nun über das Gangesland bis herab nach *Bengalen* ergossen, ohne starken Widerstand zu finden, denn die Hindus waren zu uneinig unter sich. So war auch an der Westküste bereits die Halbinsel *Gudscherat* in die Hände der Muhammedaner gefallen. Meuchelmord, Palastrevolutionen und Erhebung der Feldherrn auf den Thron waren bei den Muhammedanern an der Tagesordnung. So konnten die nachfolgenden afghanischen Dynastien (Khilidschi, Togluk, Syud und Lodi) sich nur kurze Zeit behaupten. Die *Mongolen,* welche schon unter *Timur* Indien verwüstet hatten[1]), gründeten endlich 1526 unter *Baber* das Reich des *Gross-Mogul,* das einen festeren Bestand haben sollte, und dessen Herrscher sich ebenfalls zum Islam bekannten. Unter der langen und verständigen Regierung des toleranten *Akbar* (1556—1605) hatte dieses Reich seine Blüthezeit. Es erstreckte sich schon weit in's Innere des Dekhan. Ein kräftiger Regent war zwar auch *Aureng Seb* (1658—1707), aber da er in muham-

---

[1]) Vor Timurs Raubzügen flüchtend haben ohne Zweifel die indischen Stämme, welche unter dem Namen *Zigeuner* sich in Europa umtreiben, das Indusland verlassen und sind über Aegypten nach Westen gezogen. *Hunter,* p. 104.

medanischem Fanatismus die Hindus von Staatsämtern auszuschliessen und ihre Feste zu verhindern suchte, auch einzelne Tempel niederreissen und Moscheen dafür erbauen liess, so wuchs die Unzufriedenheit mit der mongolischen Herrschaft so stark, dass die streitbareren Hindu-Völker, die *Sikhs* im Pandschâb, die *Radschputen* zwischen dem unteren Indus und dem Vindhyagebirge und die *Mahratten* weiter südöstlich bis in's Dekhan hinein ihre unabhängigen Reiche zu gründen suchten, die zwar von Aureng Seb mit Mühe niedergehalten wurden, aber nach seinem Tode sich behaupteten, wo dann auch *Audh* und einige kleinere Fürstenthümer abfielen und die Statthalter (Nabob oder Subah) von *Bengalen* und *Haiderabad* im Dekhan fast ganz unabhängig wurden. Als durch den Einfall des persischen Schah Nadir 1739 der Thron von Delhi noch mehr erschüttert war, stritten sich die Afghanen, welche nach Nadirs Tod von Persien wieder abgefallen waren, mit den Mahratten um die Herrschaft über Indien; doch es war von einer andern Seite her schon eine Macht herangerückt, welcher der Preis zufallen sollte.

Als *Vasco de Gama* 1498 in Kalikut landete, war für die **christlichen** Völker von *Europa* der Seeweg nach Ostindien entdeckt, und die **Portugiesen** stellten sich nun zunächst ein, um zur Sicherung ihres Handels die Küste des Dekhan so weit als möglich in Besitz zu nehmen. In Kalikut leisteten die muhammedanischen *Moplas,* welche von Arabien und Afrika nach der indischen Küste eingewandert waren und von Aegypten unterstüzt wurden, so starken Widerstand, dass der portugiesische Statthalter *Albuquerque* zuerst weiter nördlich, in *Goa,* einen Mittelpunkt für die portugiesische Herrschaft herstellen musste, um von da aus die Malabarküste und bald auch Koromandel zu unterwerfen. Zugleich mit der politischen Herrschaft der Portugiesen wurde auch das Christenthum ausgebreitet durch die unermüdliche Arbeit *Franz Xavers,* des Gründers der römisch-katholischen Mission in Indien, der 1542 das Land betrat. Er war übrigens in Malabar nicht der erste Verkündiger des Evangeliums an die Eingebornen. Schon seit vielen Jahrhunderten waren dort die **Thomaschristen** verbreitet, die mit den Nestorianern in Verbindung standen und namentlich im sechsten und siebenten Jahrhundert ihre Blüthezeit

gehabt, aber seitdem in Verfall gerathen waren und nur in Kotschin gegenüber dem Heidenthum, dem Islam und dem römischen Katholicismus ihre Selbstständigkeit bis auf unsere Zeit behaupten konnten. Die *römische* Mission erkaufte ihren rascheren Erfolg in Indien mit der **Duldung des Kastenunterschieds innerhalb der christlichen Kirche,** wozu die *Thomaschristen* sich nicht hergegeben hatten, die Muhammedaner in ihrer Religion ebenso wenig. Die Accommodation an den Brahmanismus gieng bei den Jesuiten, namentlich bei *Nobili* (1606—1648) so weit, dass sie selbst in katholischen Kreisen Anstoss erregte. Wir sehen: wenn auch die politische Unabhängigkeit der Küstenländer des Dekhan erschüttert war durch die portugiesische Herrschaft und Hunderttausende von Hindus sich zum römischen Katholicismus bekannten, so war doch *die Macht des Brahmanismus keineswegs gebrochen.*

Als Spaniens und Portugals Blüthezeit vorüber war, suchten zunächst die **Niederlande** ihnen die Seeherrschaft streitig zu machen. Ceylon und der indische Archipel fiel ihnen zu; aber auf dem Festland von Vorder-Indien gewannen sie nicht viel Boden. Dort hatte in aller Stille, aber mit grosser Consequenz, die Handelscompagnie der **Engländer** ihr Werk begonnen, ein politisches Recht um das andere sich erworben, in *Fort St. George* (Madras, 1639), der Insel *Bombay* (1662) und *Fort William* (Calcutta, 1707) feste Punkte für ihre Herrschaft gewonnen, Regimenter von Eingebornen unter europäischen Offizieren organisirt, Kriege mit den *Franzosen* glücklich bestanden, die in der Nähe von Madras, in *Pondicherry,* sich festgesetzt hatten, bis sie 1757 durch die **Schlacht bei Plassey** mit 900 Europäern und 2200 Sipahis das 45,000 Mann starke Heer des Nabob von Bengalen in die Flucht schlugen, unterstützt durch den Verrath eines muhammedanischen Feldherrn, der in der Schlacht zu ihnen übergieng, und den sie nun zum Herrscher von Bengalen machten, während er ihnen Geld zahlte und Gebiet abtrat. Der Sieger von Plassey, *Clive,* benützte sodann die Schwäche des Gross-Moguls, der von den Mahratten bedrängt war, um weitere Eroberungen zu machen, und durfte als Gouverneur schon die landesherrlichen Einkünfte in Bengalen, Behar und Orissa erheben. Das Gebiet der Präsidentschaft *Madras* wurde

hauptsächlich in den Kriegen mit **Haider Ali** und seinem Sohn *Tippu Sahib,* 1767—1799 erobert. Haider Ali war ein muhammedanischer Emporkömmling, der sich der Herrschaft in *Maisur,* auf der Hochebene des südlichen Dekhan, bemächtigt und durch glückliche Kriege und vortheilhafte Bündnisse der Schrecken aller seiner Nachbarn geworden war. Er bedrohte mehrmals Madras, aber der englische General-Gouverneur *Warren Hastings* wusste ihn von seinen Verbündeten zu isoliren, so dass ihn die Engländer 1781 bei *Porto Novo* schlugen, und 1784 im *Frieden von Mangalur* mit dem inzwischen zur Regierung gekommenen *Tippu Sahib* auch auf der Westküste einen ansehnlichen Landstrich für sich behielten. Tippu rief zuletzt durch seine Intoleranz gegen Brahmanen und Christen einen neuen Krieg hervor, der ihm und seinem Reich den Untergang brachte (1799). Inzwischen war *Bengalen* ganz unter englische Verwaltung gekommen, und schon reichte diese Präsidentschaft über *Benares* herauf, so dass die **Entthronung des Gross-Moguls** (1803) keine schwere Arbeit mehr war. Die *Bombay-Präsidentschaft* konnte sich nicht so rasch ausbreiten, denn die **Mahratten** waren streitbare Nachbarn. Aber als England die meisten einheimischen Fürsten durch Subsidien-Tractate zu seinen Vasallen gemacht und an den Afghanen, die ihm eine Niederlage beigebracht, sich gerächt hatte, konnten auch die *Mahratten* und die **Sikhs** im *Pandschâb* ihre Unabhängigkeit nicht mehr behaupten, und so war beim Ausbruch des *Militäraufstands* 1857 *ganz Vorder-Indien* mit Ausnahme von *Nepal* und den kleinen Besitzungen der *Portugiesen* und der *Franzosen* mittelbar oder unmittelbar von der *englisch-ostindischen Compagnie* abhängig und kam nach der glücklichen Beendigung des Aufstands unter die *englische Krone.*

Was den Einfluss dieser *politischen* Umgestaltung auf die **Religion** betrifft, so hat die *englisch-ostindische Compagnie* darin eine der muhammedanischen und der portugiesischen entgegengesetzte Politik befolgt. Während der *Islam mit dem Schwert* sich ausbreitet und auch in Indien viele Millionen von Anhängern gewann, und die *Portugiesen* zur Sicherung ihrer Neubekehrten vor einem Rückfall in's Heidenthum die *Inquisition* nach Indien brachten, *subventionirte* die englisch-ostindische

Compagnie *den brahmanischen Kultus* und *verbot* in ihrem Gebiet, namentlich in Bengalen, *alle Verbreitung des Christenthums unter den Eingeborenen.* Die ersten **evangelischen Missionare,** *Ziegenbalg* und *Plütschau,* welche 1706 den indischen Boden betraten, begannen in der kleinen **dänischen** Besitzung *Trankebar* ihr Werk, breiteten dasselbe aber auch nach *Madras* und in das Land des Radscha von *Tandschaur* aus, wo in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts *Chr. Fr. Schwarz* mit apostolischem Eifer wirkte und grossen Einfluss gewann. Auch er glaubte nach dem Vorgang der Katholiken die raschere Ausbreitung des Christenthums mit dem Fortbestehen der Kaste innerhalb der Christengemeinden erkaufen zu müssen. Dagegen die englischen Baptisten, *Carey, Marshman* und *Ward,* welche in dem dänischen *Serampur* die Bahnbrecher der evangelischen Mission für *Bengalen* wurden, traten diesem Grundsatz entgegen, und in Süd-Indien war es besonders *Rhenius* in Tinnevelly, welcher trotz der Abschaffung der Kaste etwa 10,000 Personen taufen durfte. *Gegen den Willen der Compagnie* erlaubte 1813 das *Parlament* englischen und 1833 auch nichtenglischen *Missionaren* die Wirksamkeit in *Brittisch-Indien.* Erst seit dieser Zeit konnte die evangelische Mission ihre Arbeit in weiterem Umfang beginnen[1].

Um dieselbe Zeit geschah auch von Seiten der Regierung Einiges zur *Ausrottung der grausamsten heidnischen Gebräuche.* Namentlich wurden durch Lord *Bentinck* (1828—35) die Wittwenverbrennung und die Mordthaten der Thugs zu Ehren der Göttin Dêvi verboten und die Enterbung der Hindus, welche vom väterlichen Glauben abgefallen waren, nicht mehr gestattet. Später errichtete die Regierung auch viele *Schulen,* die zwar allen Religionsunterricht ausschlossen, aber schon durch die Verbreitung europäischer Bildung der brahmanischen Weltanschauung entgegenarbeiteten. Durch die *Eisenbahnen* und andere neuen Einrichtungen wurde auch das Kastensystem immer mehr erschüttert, so dass der höher gebildete Brahmanismus gegenwärtig in einer religiösen Krisis sich befindet, die besonders

---

[1]) Nach der Zählung von 1871 gab es in Vorder-Indien mit Ausschluss von Ceylon 224,161 eingeborene evangelische Christen.

im **Brahmo-Samadsch** sich ausspricht und den Einfluss des Christenthums auch bei denen, die demselben feindlich gegenübertreten, nicht verkennen lässt. Daneben macht der *Islam,* obgleich seine politische Herrschaft gebrochen ist, noch solche *Fortschritte* unter der Bevölkerung von Hindustan, dass die Zählung von 1871 in Bengalen allein 20 Millionen Muhammedaner, ein Dritttheil der Bevölkerung, ergab. Eine *Mischreligion* von Hinduismus und Islam ist die Religion der *Sîkhs,* die wir im Anhang noch kurz besprechen werden, wie auch die aussterbende Mischreligion von Buddhismus und Brahmanismus, die Religion der *Dschainas,* und die Versuche von Mischreligionen zwischen Brahmanismus und Christenthum.

§ 29. Die religiöse Literatur des neueren Brahmanismus.

Die Bücher, auf welche der neuere Brahmanismus vorzugsweise sich gründet, heissen **Purânas,** d. i. die alten. Sie werden von den Hindus demselben *Vyâsa* zugeschrieben, welcher die Vêdas gesammelt und das Mahâbhârata verfasst haben soll. Er soll die Purânas seinem Schüler Lomaharschana oder Sûta übergeben, und dieser soll sechs Schüler gehabt haben, von welchen drei ebenso viele grundlegende *Sanhitâs zu den Purânas* verfasst haben, Lomaharschana selbst habe eine vierte hinzugefügt. Die Hauptsache von diesen vier Purâna-Sanhitâs sei in dem jetzigen *Vischnu-Purâna* enthalten [1]). Man hat sonst von diesen Purâna-Sanhitâs keine Spur mehr. Vielleicht haben sie auch nie existirt, und ist diese Sage nur eine scholastische Nachbildung der vier Vêdas. Doch könnte möglicherweise der Stoff der jetzigen Purânas aus einer älteren Sammlung genommen sein, denn die jetzigen Schriften stimmen in manchen Abschnitten wörtlich mit einander überein. In den meisten Purânas finden sich die Titel auch der andern, im Ganzen sind es 18; die Titel stimmen aber nicht bei allen überein [2]). Diese Purânas

---

[1]) *The Vishnu Purâna, transl. and illustr. by H. H. Wilson,* vol. I. 2d ed. Preface p. XIX.

[2]) Nach Vischnu-Pur. 3, 6 und Bhagav.-Pur. 12, 13 sind es folgende: 1. Brahma-, 2. Padma-, 3. Vaischnava-, 4. Çaiva-, 5. Bhâgavata-, 6. Nâra-

enthalten zusammen gegen 400,000 Verse. Die Abfassungszeit fällt nach Lassen (IV, 599.) beim ältesten in das 8., beim neuesten in das 13. Jahrhundert. Ein Purâna soll nach der eigenen Angabe dieser Schriften und ihrer Commentare folgende fünf Stücke enthalten: 1) *Sarga,* die Schöpfung, den ersten Anfang aller Welten; 2) *Pratisarga,* die Wiederschöpfung, d. h. Zerstörung und Wiedererneuerung der Welten; 3) *Vança,* das Geschlecht, die Genealogie der Götter und der Rischis; 4) *Manvantara,* die Regierungen der verschiedenen Manus; 5) *Vançanutscharita,* Nachfolge der Geschlechter, die Dynastieen der alten Könige. Es entspricht übrigens ausser dem Vischnu-Purâna keines dieser Aufzählung des Inhalts vollständig.

Später als die Purânas sind die **Upapurânas** entstanden, ebenfalls 18 an der Zahl und mit demselben Inhalt, aber von geringerem Werth.

Unter den Sanskritschriften, welche auf die religiöse Entwicklung des neueren Brahmanismus grösseren Einfluss ausgeübt haben, sind noch zu nennen die **Tantras,** Gespräche zwischen Çiva und seiner Gattin Durgâ, welche besonders für die Partei der *Çâktas* als Zauberbücher dienen.

Dass von den *Vedânta-Schriften* die Werke des *Çankarâtschârya* und der *Vedânta Sâra,* überhaupt auch **philosophische Schriften** von den andern Systemen erst in diese Zeit gehören,

---

dîya-, 7. Mârkandêya-, 8. Agnêya-, 9. Bhavischya-, 10. Brahma-Vaivarta-, 11. Lainga-, 12. Vârâha-, 13. Skânda-, 14. Vâmana-, 15. Kaurma-, 16. Matsya-, 17. Garuda-, 18. Brahmânda-Purâna. Das Padma-Purâna theilt diese 18 nach den drei Qualitäten Sattva, Radschas und Tamas ein und rechnet zur Sattva-Qualität die von vischnuitischer Richtung (Vischnu-Nâradîya-, Bhâgavata-, Garuda-, Padma- und Vârâha-Pur.), zur Tamas die çivaitischen (Matsya-, Kûrma-, Linga-, Çiva-, Skanda- und Agni-Pur.). Die übrigen sechs von der Qualität Radschas hat Wilson anfangs für die Purânas der Çakti-Confession gehalten, hat aber diese Ansicht später zurückgenommen und betrachtet sie in der Vorrede zu seinem Vischnu-Purâna, p. XXII, als die heiligen Bücher für die besondere Art des Krischnadienstes, bei welchem er als der jugendliche Herr der Welt verehrt wird. — In europäische Sprachen übersetzt sind das *Vischnu-Purâna* durch *Wilson* (1. Ausg. 1840. 2. Ausg. nach Wilsons Tod durch Fitzedward Hall herausgegeben, London 1864—70), vom *Bhâgavata-Pur.* die neun ersten Bücher, mit Sanskrittext und franz. Uebersetzung herausgegeben von *Burnouf* (Paris, 1840.).

haben wir schon bemerkt. In Commentaren und Reflexionen über das Alte hat der neuere Brahmanismus manches hervorgebracht, aber die schöpferischen Gedanken fehlen.

Noch haben wir aber zu erwähnen, dass jetzt auch die **dravidischen Sprachen** eine *religiöse Literatur* bekommen, theils Uebersetzungen, theils selbstständige Werke, namentlich im *Tamil* und im *Kanaresischen* [1]). Der Buddhismus hatte sich der Volkssprachen bedient zur Ausbreitung seiner Lehre, und auf dieser Spur gehend haben ohne Zweifel die *Dschainas* zuerst für die dravidischen Sprachen *Alphabete und Schriften* geschaffen. Das bedeutendste Werk im **Tamil**, der *Kural* des *Tiruvalluver* [2]), ist eine Spruchsammlung von rein ethischem Charakter, ohne ausgeprägte dogmatische Anschauung, ähnlich dem buddhistischen Dhammapadam. Der Verfasser gehörte ohne Zweifel zu der Partei der Dschainas, vermied aber, was den Brahmanen an ihrer Lehre anstössig sein konnte [3]). Diese moralisirende Richtung erzeugte auch bei den brahmanischen Tamulen einen fast allgemeinen Geschmack an der gnomologischen Literatur. „Die *Lyrik* steht zu den Buddhisten etwa in derselben Beziehung, wie die Pagoden-Fülle und -Pracht im Tamulenlande. Die meisten und ansehnlichsten derselben sind offenbar Denkmäler des erneuten Eifers um die alten Volksgötter nach Ueberwältigung der buddhistischen Ketzer, und die Rückkehr zur ersten Liebe, wenn ich so sagen darf, in jener glorreichen Zeit ist es auch, welche der tamulischen Lyrik Feuer und Schwung gegeben hat. Es ist sicherlich nicht ohne tiefe Bedeutung, dass der Haupt-Lyriker der Tamulen, *Mânikka Vâsatscher,* im Volksbewusstsein zugleich als einer der Hauptkämpen gegen die Buddhisten auftritt" (Graul, Bibl. Tam. I., Vorw. S. XII.). So ist auch eine tamulische *Vedântaliteratur* entstanden zur Bekämpfung des Buddhismus vom çivaitischen Standpunkt aus, von welcher Graul einige Schriften übersetzt hat.

In **kanaresischer** Sprache sind die gehaltreichsten Schriften

---

[1]) *Lassen*, IV, 799 f.

[2]) Herausgegeben und übersetzt von *Graul* in seiner *Bibliotheca Tamulica.* Leipz. 1856.

[3]) *Graul,* Vorwort, S. XIV. *Lassen*, IV, 239.

ebenfalls von *Dschainas* geschrieben[1]; die *Brahmanen* haben nur Sanskritwerke überarbeitet; für die Religionsgeschichte sind am bedeutsamsten, wenn auch dem Gehalte nach nicht besonders werthvoll, die Schriften der *Lingaitensekte,* namentlich das *Basava-Purâna* und das *Tschanna-Basava-Purâna.* Auch in Telugu gibt es Lingaitenschriften[2]), aber die kanaresischen scheinen doch die Originalien zu sein. Von den kanaresischen *Dichtern* Puranadara Dâsa und Kenaka Dâsa hat *H. Mögling* in der Zeitschr. d. D. M. G. XIV, S. 502 ff. Lieder übersetzt. Derselbe Missionar hat auch eine auf der Presse der Basler Mission in Mangalur lithographirte *Bibliotheca Carnataca* herausgegeben, welche ausser den genannten zwei Purânas noch einige Werke in dieser Sprache enthält.

I. Die Mythologie des neueren Brahmanismus.

§ 30. Die drei grossen Götter in ihrem gegenseitigen Verhältniss.

Nun erst kommen wir an die sogenannte indische Dreieinigkeit von **Brahmâ**, **Vischnu** und **Çiva**, die man früher für eine uralte Lehre und für die Grundlage der indischen Religion gehalten hat. Diese drei grossen Götter hatte allerdings schon der ältere Brahmanismus an die Spitze der Mythologie gestellt, die Götter der Vedas sind ihnen schon im Mahâbhârata und Râmâyana untergeordnet, aber ihr gegenseitiges Verhältniss war keineswegs festgestellt. Erst nach der Vertreibung des Buddhismus findet sich eine Zusammenfassung derselben unter dem Namen **Trimûrti**, d. h. Dreigestalt. Wir dürfen uns aber bei diesem Namen keine ideale Dreieinigkeit denken, sondern ein *dreiköpfiges Bild* aus Einem Stein, das vorn den Brahmâ mit dem Almosentopf und dem Rosenkranz, rechts den Vischnu und links den Çiva darstellt, während sonst Brahmâ allein mit

---

[1]) *Würth*, Canarese Anthology, Preface II ff. Diese Anthologie ist in Bangalore gedruckt worden.

[2]) *Lassen*, IV, 800.

vier Köpfen abgebildet wird. Die erste Spur von solchen Bildern findet sich bei einem König *Devarâya,* welcher 1420—1445 in *Vidschayanâgara* im Innern des Dekhan regierte und mit seinem Minister *Lakschmana* als Beschützer der Künste und Wissenschaften besonders gefeiert war. Dieser liess, nach einer Tempellegende vom Gott Ganêça aufgefordert, bei dem berühmten Heiligthum des Virûpâkscha oder Çiva an dem Flusse Pinâkinî einen Tempel dem *Hiranyagarbha* (Brahmâ), *Vischnu* und *Çiva* bauen[1]). Dasselbe Königshaus scheint überhaupt eine Vorliebe für neue Götternamen gehabt zu haben[2]).

Die Idee einer gewissen Zusammengehörigkeit dieser drei grossen Götter ist in Indien allerdings weit verbreitet, so dass man sie eben desswegen für eine uralte Idee halten konnte, denn auf ihre Einheit wird heutzutage die Silbe *ôm* und alle die Dreitheilungen aus dem älteren Brahmanismus gedeutet. **Brahmâ** soll in dieser Zusammenstellung der **Schöpfer** sein, **Vischnu** der **Erhalter, Çiva** der **Zerstörer.** Aber auch *nur theoretisch* hat die Zusammenstellung Anklang gefunden[3]); im Kultus suchen wir vergeblich Trimûrti-Tempel und Trimûrti-Feste; und wir würden von der Verehrung des *Çiva* eine ganz falsche Vorstellung bekommen, wenn wir annähmen, seine Anhänger betrachten ihn vorzugsweise als den *zerstörenden* Gott.

Man kann sagen: die Purânas enthalten die Idee des Trimûrti, sofern sie alle diese drei Götter bei der Entstehung der Welt hervorgehen und thätig sein lassen, aber sie enthalten sie doch wieder nicht in der Ordnung, welche wir nach der

---

[1]) *Lassen*, IV, 181 f., 570.

[2]) *Pampâpati*, *Virûpâkscha* und *Kâlahastîçitri* für Çiva, *Vetala* und *Venkatapati* für Vischnu, *Harihara* für die Zusammenfassung dieser beiden. *Lassen*, IV, 570, Anm.

[3]) »Im Allgemeinen wird *vom Trimurti mehr in Europa als in Indien gesprochen,* indem namentlich fast alle Sivaiten auf die Anhänger Vischnu's und Brahmâ's mit Geringschätzung herabsehen, und vollends von einer Gleichstellung der Götter nichts wissen wollen, — obgleich Sivaiten die ersten gewesen zu sein scheinen, welche, indem sie Brahmâ und Vischnu zu Gesichtern oder Erscheinungen Siva's machten, eine Art von Trimurti herstellten (Lassen II, 1089 f.) Der Trimurti als Einheit über der Dreiheit ist eine ganz moderne Schöpfung.« *Germann*, Anm. zu Ziegenbalgs Genealogie der malab. Götter, S. 46.

gewöhnlichen Darstellung die orthodoxe nennen müssen. In den vischnuitischen Purânas erscheint Vischnu als das Urwesen, als der Bhagavata, Brahmâ ist wohl Bildner der Welt, aber der Stoff für ihn selbst und für die Welt ist aus diesem Ur-Vischnu genommen[1]). Ebenso wird in den çivaitischen Purânas Çiva an die Spitze gestellt und Brahmâ ihm untergeordnet[2]). *Brahmâ* ist namentlich der *Schöpfer der Wissenschaft*, der Patron der Gelehrten, der Urheber der Vedas, aber an die Spitze der ganzen Weltentwicklung wird er von den Purânas nicht gestellt. Darin sind diese Schriften vielmehr vischnuitische oder çivaitische Parteischriften, und der alte Hader dieser Parteien ist keineswegs geschlichtet, wenn sie auch in der Theorie eine göttliche Existenz des gegnerischen Gottes zugeben. Der vermittelnde Gott Brahmâ hat es im neueren Brahmanismus so wenig als im älteren zu einem eigenen Kultus gebracht.

So werden wir diese Idee des Trimûrti aus einem Verlangen der streitenden Parteien nach einer Vereinigung der verschiedenen brahmanischen Religionsformen zum Kampf gegen den aussterbenden Buddhismus und Dschainismus erklären dürfen. Aber *die Union wurde nie volksthümlich* und zerfiel mit dem Aussterben der gemeinsamen Gegner immer mehr.

---

[1]) »*Vischnu* ist das existirende, unvergängliche *Brahma*, er ist *Içvara* (der persönlich gedachte höchste Gott), er ist der Geist (*Pums* = *Puruscha*, der incorporirte Geist), er ist mit den drei Qualitäten Ursache der *Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung*« (Vischnu-Pur. I, 1.) »Güte, Leidenschaft und Finsterniss sind die Eigenschaften der Natur. Vereinigt mit denselben nimmt der Eine höchste Geist hier die unterscheidenden Namen *Hari* (Vischnu), *Virintschi* (Brahmâ), *Hara* (Çiva) an, um die Welt zu erhalten, zu schaffen und zu zerstören. Aber die Glückseligkeit verdanken die Menschen demjenigen unter diesen Göttern, dessen Leib die *Güte* ist« (Bhagav.-Pur. I, 2, 23). »Während der *Bhagavata* auf dem Ocean ruhte, in den Schlaf der Meditation versenkt, gieng aus seinem Nabel die Lotusblume hervor; *aus dieser entstand Brahmâ*, der erste Baumeister der Welt« (I, 3, 2.).

[2]) »Das All war finster, unerkennbar, ununterscheidbar. Da war *Çiva* der gütige, der grosse, der erhabene *Schöpfer*. Er schuf, indem er sich aus sich selbst dachte. Aus ihm, dem Hochheiligen, *entsprang Brahmâ* und darauf *Vischnu*« (Çaiva-Pur.).

§ 31. Die Welt und ihre Umwälzungen und die Entstehung der Vedas.

Pantheistisch war die indische Religion schon in den Veda-Liedern, und diesem Gottesbegriff ist sie bis in unsre Zeit treu geblieben. Wir haben gesehen, wie ihr dabei die Schwierigkeit nicht entgangen ist, dass aus dem Einen, unveränderlichen, gestaltlosen, reinen Brahma die vielgestaltige, veränderliche, unreine Welt entstehen soll. Sie hat die Erklärung durch Emanation, Akosmismus und Atheismus versucht. Was wird nun der neuere Brahmanismus bringen? — Das theologische Denken ist zu sehr erlahmt, als dass man über diesen pantheistischen Kreislauf hinauskäme, und so sucht man zwischen dem schon Dagewesenen zu vermitteln mit der Logik, die wir schon beim Buddhismus kennen gelernt haben, dass man *das Widersprechende neben einander stehen lässt:* **die Welt** ist nicht eine Emanation oder eine Illusion, sondern **gleichen Wesens mit ihrer ersten Ursache,** mit der Gottheit, die an die Spitze gestellt wird (Wilson, Vishnu-Pur. I, p. 15, not. 1.). Also der neuere Brahmanismus will die Gottheit nicht leugnen, wie der Buddhismus; aber um den Contrast zwischen Gott und Welt aufzuheben, zieht er *die Gottheit so viel als möglich herab in das Wesen dieser Welt.* Das ist der Standpunkt des heutigen indischen Götzendienstes: die vielen Arme, die vielen Köpfe u. dgl. können nur eine sinnlich potenzirte Menschheit darstellen. Es ist namentlich die Schöpfungstheorie der Purânas, welche solche Vermittlungen sucht, und wie dabei die vorhin genannte Art von Logik gebraucht wird, das wird aus einem Beispiel zur Genüge erhellen: „Vischnu's Wesen ist *einfach und mannigfaltig zugleich, geistig und körperlich zugleich, ununterschieden und zugleich unterschieden.* Vischnu ist die Ursache der endlichen Befreiung. Er ist die Ursache der Schöpfung, der Existenz und des Endes dieser Welt; er ist die Wurzel der Welt und besteht aus der Welt“ (Vischnu-Pur. I, 2.).

Die Sage vom **Weltenei** kehrt auch in den Purânas wieder, aber so, dass der in demselben enthaltene Brahmâ von Vischnu oder Çiva abhängig ist. Die Welt ist nach allen Seiten, auch oben und unten, umgeben von den Schalen des Welteis, wie

der Holzapfel von der Rinde. Rings um die Schale fliesst Wasser auf einem Raum, der zehnmal den Durchmesser der Welt enthält. Das Wasser ist wieder umgeben von Feuer, das Feuer von Luft, die Luft von Aether, der Aether von dem Ursprung der Elemente (*Ahankâra,* Ichheit), und dieser von der Intelligenz. Jedes von diesen Elementen ist zehnmal so breit als dasjenige, welches es einschliesst, und zuletzt umschliesst alles der *Pradhâna* (Materie), welcher unendlich ist, die unbegrenzte Ursache alles Daseins, die höchste Natur (*Prakriti),* die Ursache aller Welteneier, deren es Tausende und Millionen gibt. Im *Pradhâna* wohnt die Seele, sich ausbreitend, bewusst und selbstleuchtend, wie das Feuer im Feuerstein oder Sesamöl in seinem Samen. *Natur und Seele sind zusammengefasst durch* **Vischnu** (Vischnu-Pur., II, 7.). Dieser *Ur-Vischnu* existirte als das Brahma, das Einfache und das Zusammengesetzte zusammenfassend, und nahm dann vier Formen an, welche die Ursachen der Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung sind: 1) *Pradhâna* (Materie), 2) *Puruscha* (Weltseele), 3) *Vyakta* (sichtbare Substanz) und 4) *Kâla* (Zeit). Das Erste, die Materie, wird auch *Prakriti* (Natur) genannt. Sie ist einfach, gleichförmig und schliesst in sich, was ist und was nicht ist; sie ist ewig, selbstständig, unbegrenzbar und unvergänglich; sie hat weder Ton, noch lässt sie sich betasten, weder Farbe noch Gestalt; sie enthält die drei Qualitäten im Gleichgewicht; sie ist Mutter der Welt, ohne Anfang, und in sie wird alles Geschaffene aufgelöst. Die bekannte Veda-Stelle: „Es war weder Tag noch Nacht, — nur *Tat* athmete ohne zu hauchen“ etc. wird nun so erklärt: *Tat* ist *Brahma* oder *Pums (Puruscha)* und *Pradhâna.* Durch *Kâla* (Zeit) werden diese zwei zusammengefügt oder getrennt. Die Gottheit als Zeit ist ohne Anfang und ihr Ende ist nicht bekannt; durch sie folgen Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung unaufhörlich nach einander. Wie ein Wohlgeruch schon durch seine Nähe, ohne absichtliche Bewegung, nach der Seele hin wirkt, so beeinflusst das höchste Wesen die Elemente der Schöpfung. *Puruschottama* ist beides, der Bewegende und das zu Bewegende, denn er ist zugegen in der Materie, wenn sie zusammengezogen und wenn sie ausgebreitet wird. Auf das Gleichgewicht der Qualitäten folgt

in der Schöpfung die ungleiche Entwicklung derselben (Vischnu-P. I, 2.).

Während so die *vischnuitischen Purânas* mit ihrem Chaos von materiellen Elementen und logischen Abstractionen, dessen Einheit der höchste Gott repräsentiren soll, sich mehr der Sânkhya-Lehre nähern, hat die **Vedânta-Philosophie,** wie wir schon bemerkt, im neueren Brahmanismus ihren **akosmistischen Pantheismus** *noch rückhaltsloser ausgesprochen als früher.* In einer tamulischen Vedânta-Schrift, dem *Pantschadaçaprakarana,* heisst es: „Die Natur der dem höchsten Wesen aufgeprägten Welt ist „Bild“ *(tschitra)* und nicht Wirklichkeit. Diess wird durch das Gleichniss von der bemalten Leinwand verdeutlicht. Wie auf der Leinwand Bilder aufgetragen erscheinen, so sind dem höchsten Wesen, dem Selbst, *Dschîva* (die individuelle Lebensseele), *Iça* (der Herr, Inbegriff aller Dschîvas) und die ganze Welt eingebildet. — *Mâyâ* ist gleichsam die Farbe, womit die lebendigen und die leblosen Wesen alle auf dem absoluten Geiste aufgtragen sind. Obgleich aber alle Kreatur ein blosses Bild ist, so unterscheidet man doch mit Recht „empfindende und empfindungslose“ Kreatur. Die empfindende Kreatur ist eben mit einem *Wiederschein* des absoluten Geistes begabt, nicht so die empfindungslose; beide bleiben darum immer blosser *Schein.* Es verhält sich damit wie mit lebendigen und leblosen Wesen auf einem Bilde: jene tragen Kleider und Schmuck, diese nicht; beide aber bleiben immer doch blosse *Gebilde.* Bloss um *Advaita* besser lehren zu können, hat man zwischen *Dschîva* und *Içvara* geschieden; eine Wesens-Verschiedenheit findet nicht statt. — Ein Schüler wendet ein: Wenn es nach eurer Advaita-Philosophie verschiedene Atman nicht gibt, woher kommt denn die Bestimmung, dass dieser ein Erlöster, jener ein Gefesselter sei? — Lehrer: Alle solche Bestimmungen bildet die *Mâyâ.* — Sch.: Wie kann denn da, wo es ausser dem Atman kein Zweites gibt, die Mâyâ Unterschiede bilden? — L.: Es ist ja die Natur der *Mâyâ, das Unmögliche zu ermöglichen;* darum fingirt sie auch das Universum. In der Natur selbst ist *weder Fesselung noch Erlösung, weder Gefesselter noch Erlöster.* So sagt der Veda“ [1]).

[1]) Graul, Bibliotheca Tamulica, I, 93. 94. 103. 104.

Kehren wir zurück zu den *Purânas,* so finden wir daselbst eine **Beschreibung der Welt,** die im Wesentlichen der altbrahmanischen und der buddhistischen gleicht. Der Götterberg *Mêru* oder *Ratnasânu* (der mit Edelstein glänzende) ist Mittelpunkt des Erdkreises. Nach dem Vischnu-Purâna hat er auf seinem Gipfel einen Durchmesser von 32,000 Yôdschana, an seinem Fuss 10,000 Y., so dass er der Samenknospe einer Lotusblume gleicht. Innerhalb des weltumschliessenden Gebirges *(lôkalôka)* sind *sieben Meere:* das Salzmeer, Zuckermeer, Weinmeer, Buttermeer, Molkenmeer, Milchmeer und Wassermeer, und *sieben Erdtheile (dvîpas),* Indien gehört zum *Dschambudvîpa.* Eine andere Eintheilung in *vier Mahâdvîpas* entspricht noch mehr den vier Erdtheilen des Buddhismus. Ueber dem Mêru sind die Stockwerke des *Himmels.* Die zwei obersten, die Büsserwelt und der Wahrheitshimmel, sind bei der Zerstörung der Welt nicht mit zerstört worden. Unter der Erde befinden sich die sieben Stockwerke der *Hölle.* Die ganze Erde schwimmt wie ein mächtiges Fahrzeug auf dem Urmeer (Vischnu-P. I, 4.).

Was die **Dauer der Welt** betrifft, so nimmt auch der Brahmanismus Millionen von Jahren für einen Kalpa an. Die Eintheilung in *vier Weltalter (yugas),* welche wir bei Manu und im Mahâbhârata gefunden haben, kehrt auch in den Purânas wieder. Sämmtliche vier Yugas bilden zusammen ein *Manvantara,* d. h. die Regierungszeit eines Manu, welcher Gesetzgeber für diesen Zeitraum ist, und dessen Söhne die Erde beherrschen. Der *Manu,* die *sieben Rischis,* die *Söhne des Manu,* welche Könige sind, und *Indra* stehen in jedem Manvantara an der Spitze der Welt. Vierzehn Manvantaras geben einen *Kalpa*[1]). Von dem gegenwärtigen sind sechs Manvantaras bereits vergangen, also sieben Manus erschienen; diese und die sieben zukünftigen werden mit Namen genannt (Vischnu-P. III, 1. 2.). Die Weltseele (*Bhagavat* wird sie im Bhâgavata-Purâna genannt) sinkt nach der Zerstörung einer Welt in einen Schlafzustand zurück, um nach langer Zeit wieder zu erwachen zu einer neuen Schöpfung.

---

[1]) Es sollen also 13 Fluthen über die Erde kommen, in welchen noch ein Manu und sieben Rischis gerettet werden, bis dann bei der 14ten Katastrophe alles zerstört wird.

Zur Lehre von der Schöpfung gehört im Brahmanismus auch die Lehre von der **Inspiration** der heiligen Schriften. Es ist das charakteristisch für den Wirrwarr des indischen Pantheismus. Abstracte Begriffe, geistige Eigenschaften und Errungenschaften, heilige Schriften, Versmasse, Opfer sind ebenso unmittelbare Ausflüsse oder Theile der alles umfassenden Gottheit, wie die concreten Geschöpfe. Der heilige Mensch wird sogleich zur Incarnation der Gottheit, denn ein persönliches Einwirken eines göttlichen Geistes auf einen selbstständigen menschlichen Geist ist im Pantheismus nicht möglich. Die *heiligen Schriften* sind desshalb *unmittelbare Producte der Gottheit.* Nachdem das Vischnu-Purâna beschrieben hat, wie Vischnu als Brahmâ zuerst unvollkommenere, dann vollkommenere Geschöpfe erschaffen, erzählt es weiter, wie der vierköpfige Brahmâ aus dem Mund seines östlichen Gesichts das Gâyatrî-Metrum, den Rig-Vêda, die Hymnensammlung Trivrit, den Rathantara-Theil des Sâma-Vêda und das Agnischtôma-Opfer habe hervorgehen lassen. Aus seinem südlichen Mund liess er den Yadschur-Vêda hervorgehen, das Trischtubh-Metrum u. s. f. (Vischnu-P., I, 5.). Mehrere andere Purânas stimmen wörtlich damit überein; das Bhâgavata-P. dagegen lässt ausser den vier Vedas auch noch die andern Çâstras, die „nichtgeschriebene Bezauberung," die Opfer, Gebete und Hymnen und heilige Philosophie, die Vedas der Medicin, der Waffen, der Musik und Mechanik, auch die Itihâsas und die Purânas, welche einen fünften Veda bilden, aus dem Brahmâ unmittelbar hervorgehen, die Gâyatrî aus seiner Haut, den Trischtubh aus seinem Fleisch u. s. f., jedes aus einem bestimmten Theil seines Körpers (Bhâg.-Pur. 3, 12.). Durch diese masslose Ausdehnung des Begriffs der *heiligen Schriften* soll natürlich die ganze Literatur und die ganze Lehre des Guru vor jeder Kritik gesichert sein. Die scheinbaren Widersprüche weiss der *Guru* zu lösen, denn er ist der Inhaber der *Offenbarung (çruti),* durch welche in dieser bösen Welt dem Menschen der Pfad zur Erlösung gezeigt wird.

§ 32. Vischnu und seine Avatâras.

Wie der Gott Vischnu durch die epischen Gedichte der Liebling der Arier geworden und an die Stelle des Indra getreten, wie die Heldensage sich durch die Idee der Avatâras an seinen Namen geknüpft, haben wir schon § 17. im Allgemeinen besprochen. Die mythologische Darstellung haben wir bis hieher verschoben, weil darin die epischen Gedichte der älteren Zeit mannigfach ergänzt werden durch die Purânas. Aber auch mancherlei Abweichungen von der älteren Sage erlauben sich die Purânas im Dienst ihrer besonderen Confession oder Sekte. Selbst die vom Mahâbhârata aufgestellte Zahl der Incarnationen, die Zehnzahl, wird überschritten vom *Bhâgavata-Purâna,* wenn es 22 Avatâras aufzählt und dann weiter sagt: „Ihr weisen Brahmanen, die Avatâras des Hari (Vischnu), des Schatzes der Güte, sind unzählig wie die tausend Kanäle, welche von einem unerschöpflichen See ausgehen; die Rischis, die Manus, die Dêvas, die Söhne der Manu's, die Pradschâpati's, alles glänzende Gestalten, sind lauter Offenbarungen von verschiedenen Theilen des Hari selbst, Krischna allein ist der ganze Bhagavat; aber alle diese Offenbarungen sind bestimmt, in jedem Yuga die durch die Feinde des Indra unterdrückte Welt zu trösten“ (Bhâg.-P. I, 3, 26—28.). Diese pantheistische Verallgemeinerung der Avatâras setzt den *Krischna* an die Stelle, welche bei den Buddhisten *Buddha* einnimmt, und das *Brahma-Vaivartta-Purâna* gibt dem Krischna allein einen unzerstörbaren Himmel, weit über den drei Welten, noch 500 Millionen Yôdschanas über Vaikuntha und Kailâsa, den Himmeln des Vischnu und des Çiva [1]). Doch dieser ausschliessliche Krischna-Dienst ist nicht allgemein vischnuitisch, sondern eine Eigenthümlichkeit der Vallabhâtschâri-Sekte.

In den zehn Avatâras, die man gewöhnlich annimmt, ist eine gewisse Stufenfolge bemerklich. Die drei ersten (Fisch, Schildkröte, Eber) sind Incarnationen in *Thiere,* darauf folgt der *Mann-Löwe,* mit der fünften beginnen die *menschlichen* Erscheinungen, zuerst ein Zwerg, dann ein Held, der nicht

[1]) Wilson, Religious Sects, p. 123.

sein ganzes Leben lang für eine Incarnation des Gottes gilt *(Paraçu-Râma)*; die Heldengestalten des *Râmatschandra* und des *Krischna* bilden den Höhepunkt. Dann folgt noch nach der gewöhnlichen Aufzählung die Incarnation als Buddha, eine Concession an den Buddhismus, an deren Stelle aber in vielen Schriften andere Namen stehen, und die letzte Erscheinung des Vischnu, welche in der Zukunft erfolgen soll.

I. Die **Fisch-Incarnation** *(Matsyâvatâra)* ist eine vischnuitische Variation der Fluthsage des Mahâbhârata (vgl. § 13.). Während dort Brahmâ in der Gestalt des Fisches den Manu über die Fluth geleitet, ist es nach dem *Matsya-Purâna*[1]) *Vischnu* gewesen, und dieser incarnirte Vischnu belehrt nun den Manu über die Entstehung der Welt, die Genealogieen und Dynastieen u. s. f., d. h. der Fisch theilt ihm das ganze Purâna mit. Noch weiter wird die Sage ausgesponnen im *Bhâgavata-Purâna*[2]). Als am Ende des letzten Kalpa Brahmâ einschlief, stahl ein mächtiger Dämon, *Hayagrîva,* die Vedas, welche aus Brahmâ's Mund hervorgegangen waren, und verbarg sie in der Tiefe des Meeres. Inzwischen hatte *Satyavrata,* ein König von Dravida, durch seine Ascese den Rang eines Manu erworben, der über die Zeit der Zerstörung gerettet werden sollte. Nun folgt die Geschichte mit dem Fisch, wie im Mahâbhârata. Der in dem Fisch incarnirte Vischnu belehrt den Manu Satyavrata über das höchste Wesen, und nachdem er ihn wieder auf das Trockene gebracht, tödtet er den Dämon Hayagrîva und bringt den Veda zurück[3]). — Die Bedeutung dieser Sage ist also die Wiederherstellung der Vedas durch den incarnirten Vischnu. Wie die Buddhisten durch jeden Buddha nur das alte Gesetz wiederherstellen lassen, so muss auch der aus Brahmâs Mund hervorgegangene *Veda über die Zerstörungen der Welt herübergerettet werden,* und das ist *Vischnu's* Verdienst.

II. Die **Schildkröten-Incarnation** *(Kûrmâvatâra)* findet sich im Râmâyana, im Mahâbhârata und in mehreren Purânas.

---

[1]) I, 12 ff. Muir, I, 203 ff.

[2]) VIII, 24, 7 ff.

[3]) Der Widerspruch des Bhâg.-Pur. mit der sonstigen Darstellung der Kalpas als Perioden, die mit einer gänzlichen Vernichtung endigen, bringt die indischen Commentatoren in einige Verlegenheit, vgl. Muir, I, 212 ff.

Nach dem *Vischnu-Purâna*[1]) hatte ein Heiliger, Namens *Durvâsas,* in welchem ein Theil von Çiva incarnirt war, den Gott *Indra* verflucht, weil derselbe einen von ihm geopferten Kranz respektswidrig behandelt hatte. Desshalb verloren die drei Welten und Indra ihre Kraft, die Pflanzen starben ab, Opfer und Bussübungen hörten auf, an die Stelle von Sitte und Religion trat Leidenschaft und Gottlosigkeit. Die *Dânavas* und die *Söhne der Diti überwanden die Götter.* Indra flüchtete sich zu Brahmâ um Hilfe, und dieser wies ihn an Vischnu und legte selbst bei demselben Fürsprache für die bedrängten Götter ein. Nachdem Brahmâ selbst und die Götter den Vischnu in den überschwänglichsten Ausdrücken als den Ursprung und Inbegriff aller Dinge, als die Weltseele angebetet haben, gibt er den Bescheid, es sollen alle Götter gemeinsam mit den Asuras sämmtliche Arten von Heilkräutern in das Milchmeer werfen und dasselbe ausbuttern, um die Götterspeise *Amrita*[2]) zu finden; den Berg Mandara sollen sie als Stössel gebrauchen, die Schlange Vâsuki als das Seil, mit welchem sie den Stössel drehen; er selbst werde ihnen helfen. Um die Daityas zur Mitwirkung zu gewinnen, müssen sie mit denselben Frieden schliessen und ihnen einen Antheil an dem Amrita versprechen; er wolle aber dafür sorgen, dass die Feinde der Götter keinen Antheil an dem kostbaren Saft bekommen, sondern allein an der Arbeit. So geschah es. Den Göttern verschaffte Krischna den Platz am Schwanz der Schlange, den Daityas und Dânavas an ihrem Kopf und Hals. Die Flammen, welche der glühende Kopf der Schlange ausspie, versengten die Dämonen so, dass sie ihrer Herrlichkeit beraubt wurden, während die Wolken, welche durch den Athem des Thieres rückwärts getrieben wurden nach dem Schwanz, die Götter mit Regen erfrischten. Mitten im Milchmeer diente Hari (Vischnu) selbst *in Gestalt einer Schildkröte* als Boden für den gequirlten Berg, während er zugleich in anderer Gestalt den Göttern half den Schlangenkönig zu ziehen und in einem dritten grossen Leib auf dem Gipfel des Berges sass. Aus dem Meer kamen nun allerlei Kostbarkeiten

---

[1]) I, 9. Wilson, V.-P., 2d ed., I, p. 135 ff.

[2]) Vgl. S. 43.

hervor: Die Kuh des Ueberflusses *(Surabhi)*, die Weingöttin *Vârunî*, der alles gewährende *Pâridschâta-Baum*, die lieblichen *Apsarasen*, der kühlstrahlende *Mond*, den Mahâdêva in Besitz nahm. Auch *Gift* kam aus dem Meer, das die Schlangengötter *(Nâgas)* für sich nahmen[1]). Darauf kam *Dhanvantari*, der Götterarzt, heraus, mit der *Amrita-Schale* in der Hand, endlich die wunderschöne Glücksgöttin *Çrî*, welche sich nun an Vischnu's Brust warf und alle Götter mit Staunen erfüllte, während sie von den Dämonen sich abwandte[2]). Diese wollten nun mit Gewalt die Amrita-Schale dem Dhanvantari entreissen, aber *Vischnu* verwandelte sich in ein Weib, um sie zu bezaubern und zu täuschen, bekam so *die Amrita-Schale in seine Hände* und brachte sie den *Göttern*, die nun von dem Saft schlürften und neue Kraft bekamen, so dass sie die Dämonen besiegten und in das unterirdische Reich Pâtâla vertrieben. — Die Bedeutung dieser Incarnation ist offenbar eine kosmogonische[3]). Aus dem Urmeer soll nach indischer Anschauung die Welt nach jedem Weltuntergang wieder entstehen. Wie kann aus der Flüssigkeit etwas Festes hervorgehen? — Dafür hatte das Volk ein Bild in der Bereitung der Butter. Durch diese Schildkröten-Incarnation verbreitete sich dann in Indien die Ansicht, dass die Erdscheibe von einer Schildkröte auf dem Urmeer getragen werde.

III. Die **Eber-Incarnation** *(Varâhâvatâra)* wird im *Mahâbhârata* (III, 140, 10025 ff.) dadurch hervorgerufen, dass im Krita-Yuga die ganze Erde viel Unheil zu leiden hatte durch die Asuras unter der Anführung ihres Königs *Hiranyâkscha*. Als Brahmâ die durch die bösen Geister verursachten Schrecken nicht bewältigen konnte, versank die Erde 100 Yôdschana tief in das Urmeer. Aber Vischnu verwandelte sich in einen *Eber*,

---

[1]) Nach anderer Darstellung trinkt Çiva das Gift und bekommt davon blaue Flecken am Hals, wesshalb er *Nîlakantha* genannt wird. Lassen, IV, 580.

[2]) Die im Milchmeer gefundenen Gegenstände werden verschieden angegeben, wie auch sonst manche Variationen in den Berichten sind. Nach dem Vâyu-Purâna wurde auch die *Tulasî-Pflanze* (die mit dem Bhutendienst verbunden ist) daselbst gefunden und dem Krischna geheiligt. Wilson, Vishnu-P., I, p. 147, note.

[3]) Vgl. Lassen, IV, 581.

grub die Erde heraus und trug sie auf seinen Hauern an ihren alten Ort. Nach dem *Vâyu-* und dem *Vischnu-Purâna* (I, 4.) bildet diese Incarnation den Anfang des gegenwärtigen Kalpa. Die Erde ist durch Feuer zerstört und liegt als ein Klumpen im Urmeer, doch so, dass die verschiedenen Bestandtheile nicht in Verwirrung gebracht sind. Vischnu verwandelt sich in einen Eber, hebt die Erde heraus und setzt sie auf das Wasser. Wie ein grosses Schiff sinkt sie bei ihrer mächtigen Ausdehnung nicht unter. Nachdem er sie so in's Gleichgewicht gebracht, häuft er die Berge auf, schafft die Erdtheile, wie sie vorher gewesen, und nimmt die Gestalt des vierköpfigen Brahmâ an, um das Einzelne vollends auszubilden.

IV. Die **Mannlöwen-Incarnation** (*Nrisinhâvatâra*) hat es mit einem Bruder des vorhin genannten Dämons Hiranyâkscha, *Hiranyakaçipu,* zu thun. Dieser hatte die drei Welten in seine Gewalt gebracht, die Herrschaft des Indra, der Sonne und anderer Götter an sich gerissen und alle Opfer sich angeeignet. Die Siddhas, die Gandharvas und die Schlangengötter warteten ihm auf, wenn er an seiner Tafel sass, während die Götter, aus ihren Sitzen im Himmel vertrieben, in menschlicher Gestalt auf Erden umherirrten. Aber sein Sohn *Prahlâda* war durch den Unterricht eines brahmanischen Guru ein sehr entschiedener Verehrer des Vischnu geworden. Er bekannte vor seinem Vater, als dieser seine Kenntnisse prüfte, seinen Glauben an Vischnu als den ewigen, allgegenwärtigen Herrn aller Dinge mit solcher Festigkeit, dass der Vater, welcher sich selbst für den Herrn der drei Welten hielt, zur höchsten Wuth aufgeregt wurde. Da der Sohn sich nicht umstimmen liess, brauchte der Vater Gewalt und wollte ihn durch seine Daityas tödten lassen; aber Prahlâda sprach vollkommen ruhig: „Ihr Daityas, so gewiss Vischnu in euren Waffen und in meinem Leibe gegenwärtig ist, so gewiss werden diese Waffen mir kein Leid zufügen.“ Und wirklich, der Prinz fühlte keinen Schmerz und keine Entkräftung, obgleich hunderte von Daityas auf ihn einschlugen. Ebenso wenig konnten Schlangen und Elephanten, Feuer und Wasser ihn tödten, denn er versenkte sich immer tiefer in Vischnu, so dass er ganz eins mit ihm ward und sich selbst als die Gottheit betrachtete. Nach dem Vischnu-Purâna

hätte Prahlâda, nachdem er in's Meer geworfen und dort unter Felsen begraben worden und ihm Vischnu erschienen, sich als höchstes Gut erbeten, dass der Gott seinem Vater verzeihen möchte. Er wäre dann zu seinem Vater zurückgekehrt, und dieser hätte seine Grausamkeit bereut und ihn von da an freundlich behandelt. Aber dasselbe Purâna fährt fort: „Nachdem *sein Vater durch Vischnu in der Gestalt des Mannlöwen getödtet* ward, wurde Prahlâda der Herrscher der Daityas.“ Es nimmt also auch dasselbe Ende der Geschichte an wie die andern Purânas. Nach dem Bhâgavata-Purâna fragt Hiranyakaçipu im Streit mit Prahlâda: „Wo ist denn der, den du Herrn der Welt nennst, als ob es einen andern Herrn gäbe als ich? Wenn er überall ist, warum erscheint er nicht in dieser Säule?“ Mit diesen Worten schlägt er an eine Säule in seinem Palast. Plötzlich ertönt ein furchtbares Geräusch, so dass die Schale des Weltei's springt, *Vischnu tritt heraus* in schrecklicher Gestalt, halb Mensch und halb Löwe; der Daitya nahm den Kampf mit ihm auf, aber Vischnu zerriss ihn mit seinen Tatzen[1]).

V. Die **Zwerg-Incarnation** *(Vâmanâvatâra)* handelt von einem Enkel des Prahlâda, dem Daitya-König *Bali,* der unüberwindlich geworden für Götter, Asuras und Rakschase, auch den Indra aus seiner Herrschaft verdrängen wollte durch hundert grosse Opfer, deren eines schon für einen mächtigen König schwer zu vollziehen ist wegen der grossen Kosten und der vielen Ceremonien. Bereits hatte er neun und neunzig dargebracht und war am hundertsten, als der für seine Herrschaft fürchtende Indra sich an Vischnu wandte. Da erschien dem König ein zwerghafter Brahmane und wurde nach dem Gesetz gastfreundlich aufgenommen; aber er begehrte noch ein besonderes Geschenk. Der König machte sich verbindlich seine Bitte zu gewähren, und der Zwerg verlangte nur *so viel Gebiet zu seiner Wohnung, als er mit drei Schritten durchmessen könne.* Bali sicherte ihm das mit einem Eide zu; aber während er zur Bekräftigung seines Versprechens heiliges Wasser auf die Hand goss, dehnte sich die Gestalt des Zwerges riesenhaft aus. Es war der Gott *Vischnu,* und *mit drei Schritten* durchschritt

---

[1]) Vischnu-Pur. I, 17—20. Bhâg.-Pur., VII, 8.

derselbe *Erde, Luft* und *Himmel,* so dass dem Daitya-König nur ein Platz in der *Unterwelt* blieb[1]). — Hier haben wir wieder den vedischen Vischnu der drei Schritte, den Freund des Indra, der nun aber im Kampf gegen das dämonische Geschlecht den Indra erretten muss und ungleich grössere Kraft entfaltet.

VI. Die **Paraçu-Râma-Incarnation** haben wir schon bei der Darstellung des Kastensystems (S. 74) nach dem Mahâbhârata besprochen. Nach dem Bhâgavata-Purâna (IX, 15.) macht der Brahmane *Dschamadagni* seinem Sohn *Paraçu-Râma,* der die Beleidigung des Vaters durch die Ermordung des Königs Ardschuna gerächt hatte, darüber Vorwürfe: „Râma, Râma, du hast eine Sünde begangen, indem du ohne Ursache den Herrn der Menschen erschlagen hast, dessen Wesen zusammengesetzt ist aus allen Gottheiten. Durch Dulden müssen wir Brahmanen gross werden, durch dieselben Mittel, durch welche die Gottheit, der Guru aller Welten, den höchsten Rang unter den Göttern bekommen hat.“ Er weist ihn sofort an, seine Sünden durch Wallfahrten mit eifriger Verehrung des Vischnu zu sühnen. In Paraçu-Râma's Abwesenheit wird der Vater von den Söhnen des Ardschuna erschlagen, und nun macht sich Râma auf, um mit der von Vischnu erhaltenen Streitaxt[2]) und dem ehernen Bogen des Vischnu bewaffnet als Incarnation des Vischnu selbst *das ganze Geschlecht der Kschatriyas auszurotten.* Die Stadt *Mâhischmatî,* wo die Mörder seines Vaters ihre Macht gesammelt hatten, erobert er und richtet in ihrer Mitte einen ganzen Berg von Köpfen erschlagener Kschatriyas auf. Aus ihrem Blut entsteht ein furchtbarer Strom, der den Gottlosen Schrecken einflösst. Er verrichtet sodann ein Opfer und theilt den Osten der Erde dem Hôtri, den Süden dem Brahmâ, den Westen dem Adhvaryu und den Norden dem Udgâtri-Priester aus. Wie sich daran die Sage von der Entstehung der Malabarküste knüpft, haben wir schon S. 66 gesehen.

VII. Die **Râmatschandra-Incarnation,** die Sage von dem grossen Râma, bildet den Hauptinhalt des *Râmâyana*[3]). Während

---

[1]) Mahâbh. Çantip., 1294, 3 ff. Râm. I, 32, 2 ff. Bhag. Pur. VIII, 15.

[2]) *Paraçu* = πέλεκυς.

[3]) Die meisten neueren Historiker nehmen an, das Epos Râmâyana sei

Paraçu-Râma schon eine Zeit lang als Mensch existirt hatte, ehe Vischnu sich in ihm incarnirt hatte, machte der Gott in der Person des *Râmatschandra ein ganzes Menschenleben durch.* — Der König *Daçaratha* von Ayôdhya war hochbetagt und hatte keine Söhne. Durch ein grosses Rossopfer bewirkte er es jedoch bei den Göttern, dass ihm noch Nachkommenschaft zugesichert wurde. Ja die Götter bewogen den Vischnu, dass er sich von den drei Frauen des Daçaratha gebären lassen möchte; denn auf der Insel *Lankâ* (Ceylon) wüthete ein zehnköpfiger Riesenkönig *Râvana* gegen die frommen Einsiedler, und Brahmâ hatte demselben versprochen, dass er weder von Göttern noch von Dämonen getödtet werden solle. Dass Menschen ihn nicht tödten können, hat Râvana vorausgesetzt; aber Vischnu soll Mensch werden, damit man ihn doch wegschaffen könne. Der Gott erscheint nun dem König Daçaratha und reicht ihm eine Schale dar, aus welcher er seine drei Frauen trinken lassen soll, die erste die Hälfte, die zweite $^3/_8$ und die dritte $^1/_8$ des Tranks. Die erste (Kauçalya) wird nun Mutter des *Râma,* die zweite des *Lakschmana* und die dritte des *Bharata.* So wären nach dem Râmâyana eigentlich alle drei Söhne Incarnationen des Vischnu, und ihr Verhältniss zu demselben wäre in Wirklichkeit ungefähr dasselbe wie in der griechischen Religion zwischen den von Zeus mit einem sterblichen Weib erzeugten Heroen und ihrem Vater, nur dass in Indien die Thätigkeit des Gottes mehr in der seiner Heroen aufgeht. Nach späterer Darstellung wäre Lakschmana eine Incarnation von Vischnu's Schlange Ananta. — *Râma* und *Lakschmana* werden in der Schule eines Einsiedlers zu frommen und tapferen Jünglingen herangebildet. Ersterer heirathet die *Sîtâ,* eine Tochter des Königs Dschanaka, nach späterer Darstellung eine Tochter der Erde, denn man hatte sie als Kind beim Umpflügen eines Ackers gefunden. Wieder andere Darstellungen machen sie zu

---

schon vorher in seinen Hauptheilen gedichtet worden, ehe Râma als Incarnation des Vischnu betrachtet worden sei, und habe später eine neue Einleitung und einige Einschiebsel bekommen. Es wird hierüber eine genauere sprachliche Untersuchung entscheiden müssen. Im Uebrigen wäre es nicht unwahrscheinlich, dass der Gedanke, den Helden Râma als Incarnation des Vischnu darzustellen, den *ersten Impuls zu dem ganzen Gedicht* gegeben hätte.

einer Incarnation der Lakschmî. Auf der Rückkehr nach Ayôdhya begegnen die beiden Brüder dem *Paraçu-Râma,* welcher ihnen in den Weg tritt und mit den von Vischnu ihm geschenkten Waffen prahlt. Allein *Râmatschandra* erklärt, er sei die Incarnation des Vischnu, und zum Beweis spannt er den geschenkten Bogen so, dass derselbe in Stücke bricht. Nun erkennt Paraçu-Râma, dass der Gott von ihm gewichen, und verehrt den Râmatschandra knieend. — Nach *Ayôdhya* zurückgekehrt hätte Râma König werden sollen; allein der Vater hat seiner dritten Frau versprochen, dass ihr Sohn *Bharata* die Herrschaft bekommen soll, und durch alle Bitten ist sie nicht zu bewegen dieses Verlangen aufzugeben. Râma hält es für seine Pflicht, den Vater vor dem Bruch eines Versprechens zu bewahren; er gibt nach und will in die Waldeinsamkeit gehen. Seine Gattin Sîtâ soll ihm nicht folgen, aber auch sie erkennt ihre Pflicht bei dem Manne zu bleiben, denn sie könne nicht ohne ihn glücklich sein; würde sie auch noch so eifrig den Göttern dienen, so gienge sie doch den Weg der Frevler, wenn sie ihren Mann nicht pflegte. So erwählen Râma und Sîtâ das Leben der *Wald-Einsiedler,* und lassen sich davon nicht zurückhalten, obgleich Bharata nach dem Tode des Vaters bereit ist auf die Krone zu verzichten. Aber für Râma gibt es in den Wäldern des Dekhan, wohin sie sich begeben, noch anderes zu thun, als über das höchste Wesen nachzusinnen. Dieser Theil von Indien ist von Râkschasen und wilden Thieren bewohnt. Râma erhält Bogen und Schwert des Indra, um die Râkschase zu tödten. Darüber erwacht der Zorn ihres Königs *Râvana* auf Lankâ, und er sinnt auf Rache. Während Râma und Lakschmana auf der Jagd sind, schleicht er in der Gestalt eines brahmanischen Bettlers in die Hütte des Râma und sucht die *Sîtâ* zu verführen. Da sie ihn mit Entrüstung abweist, nimmt er seine wahre Gestalt an und *entführt* sie mit Gewalt durch die Lüfte nach seiner Residenz auf Ceylon. Während sie so schreiend und wehklagend durch die Lüfte geführt wird, sieht sie fünf Affen auf dem Berg Rischamukhâ sitzen und wirft diesen ihren Schmuck zu in der Hoffnung, er werde auf irgend eine Weise den Weg zu Râma finden und demselben zu einer Spur ihres Aufenthalts verhelfen. Die Affen übergeben

den Schmuck ihrem König *Sugrîva,* und zu diesem kommen Râma und Lakschmana auf ihren Nachforschungsreisen. Er ist gerade im Streit mit seinem Bruder Bâli. Nachdem ihm Râma hiezu Beistand geleistet, sendet er seine Truppen nach den vier Weltgegenden aus gegen die Râkschase, um die Sîtâ zu suchen. Der Befehlshaber der südlichen Armee, *Hanumân,* ist so glücklich ausfindig zu machen, dass sie von Râvana nach Ceylon gebracht worden ist. Mit einem gewaltigen Sprung hat er über die Meerenge gesetzt, was keiner seiner Begleiter konnte, denn er hat als Sohn des Windes (*Vâyu*) übernatürliche Kraft, hat dort die Sîtâ in einem Lustgarten bei Râvana's Palast gefunden und als Gesandter des Königs Sugrîva ihre Auslieferung gefordert. Aber der erzürnte Râvana hätte ihn getödtet, wenn nicht sein Bruder die Unverletzlichkeit der Gesandten ihm vorgestellt hätte. Doch sollte ihm zur Strafe sein Schwanz verbrannt werden. Allein mit dem brennenden Schwanz hüpfte Hanumân auf den Dächern herum und zündete die Stadt an. Nachdem er sich versichert hatte, dass Sîtâ in dem Brande nicht umgekommen, machte er wieder seinen Sprung auf das Festland und brachte dem Sugrîva die Nachricht. Nun wird ein mächtiges Heer von Affen und Bären gegen die Râkschase auf Ceylon aufgeboten. Sie werfen Steine und Felsblöcke in das Meer und bauen so eine Brücke nach der bisher unangreifbaren Insel[1]). In dem furchtbaren Kampf, der sich nun entspinnt, leistet wieder Hanumân treffliche Dienste durch rasche Herbeischaffung von heilsamen Kräutern für die Verwundeten. Am siebenten Tage *erliegt endlich Râvana* den Geschossen des *Râma,* und nachdem *Sîtâ* durch die Feuerprobe bewiesen hat, dass sie ihrem Gatten auch im Palaste des Räubers treu geblieben ist, kehrt Râma mit ihr nach *Ayôdhya* zurück, *Bharata tritt ihm die Herrschaft ab,* er bringt hundert Rossopfer und lebt noch viele Jahre in Glück und Freude. Nach anderer Darstellung wäre er später wieder misstrauisch geworden wegen Sîtâs ehelicher Treue auf Ceylon, und die tief gekränkte Gattin hätte ihre Mutter, die Erde, gebeten, sie möchte sie zu sich

---

[1]) An die sogenannte *Adamsbrücke*, das Felsenriff, welches zwischen dem nördlichen Ceylon und dem Festland sich hinzieht, knüpft sich diese Sage.

nehmen. Garudâ hätte sie darauf in den Himmel getragen, Râma wäre bald hernach in Reue über sein Verhalten und Sehnsucht nach seiner Gattin gestorben und ebenfalls zum Himmel emporgestiegen, um mit Sîtâ auf dem Râmagiri zu thronen[1]).

VIII. Die **Krischna-Incarnation** bildet den Höhepunkt des Vischnu-Kultus, kommt im *Mahâbhârata* zuerst vor und ist in den *Purânas* am mannigfaltigsten behandelt. — Die Erde hatte in der Versammlung der Götter geklagt über die Last, welche sie zu tragen habe, da so viele dämonische Wesen auf Erden geboren werden und vermöge ihrer übermenschlichen Kraft eine furchtbare Tyrannei ausüben, namentlich der König *Kansa* in *Mathurâ* an der *Yamunâ*. Wenn das so fortgehe, drohte die Erde, werde sie in den untersten Abgrund versinken. Die Götter begaben sich nun, den Brahmâ an der Spitze, allesammt zu Vischnu, dem alles umfassenden Urheber der Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung, und flehten ihn demüthig um Abhilfe an. Nachdem Brahmâ die Bitte vorgetragen, riss sich Vischnu zwei Haare aus, ein weisses und ein schwarzes, und sagte: „Diese meine Haare sollen auf die Erde herabsteigen und sie von ihrer Last befreien. Aber es sollen auch alle Götter in ihrem Theil mit den hochmüthigen Asuras Krieg führen. Diese werden vor dem Glanz von Vischnu's Augen umkommen. Das *schwarze Haar*[2]) soll in dem *achten Kinde der Dêvakî Mensch werden* und den *Kansa* tödten, der eine Incarnation des Dämon Kalanêmi ist“[3]). Diese *Dêvakî* ist die Schwester des Kansa, die Gattin des *Vasudêva*. Da dem Kansa schon bei der Hochzeit des Vasudêva mit der Dêvakî prophezeit worden ist, dass das achte Kind aus dieser Ehe ihn des Throns und des Lebens

[1]) Ueber die historische Bedeutung der Râma-Sage s. S. 64 f. Da Hanumân namentlich im Dekhan eine ausgebreitete Verehrung geniesst und ähnlich wie Ganêça auch in Tempeln von andern Göttern häufig abgebildet wird, und vor dem Râmâyana sich keine Spur von ihm findet, könnte er vielleicht bei den Draviden schon vor ihrem Zusammentreffen mit den Ariern verehrt worden sein. Doch wäre es auch möglich, dass diese joviale Gestalt erst durch das Râmâyana so populär geworden wäre.

[2]) Der Name *Krischna* bedeutet: *der Schwarze.*

[3]) Vischnu-Pur. V, 1. vgl. Mahâbh. Adiparvan.

berauben werde, hat er diese Schwester sorgfältig bewacht und ihre sechs ersten Kinder sogleich nach der Geburt tödten lassen; das siebente wird auf wunderbare Weise vor der Geburt einer andern Frau des Vasudêva, der Rohinî zugetheilt; es ist *Bala Râma,* der auch wunderbare Stärke zum Kampf gegen die Riesen bekommt, denn in ihm ist das *weisse* Haar des Vischnu incarnirt. Als das achte Kind, *Krischna,* geboren wurde, entstand grosse Freude im Himmel des Vischnu, Blumen wurden herabgestreut und himmlische Musik ertönte zu Ehren dem Neugeborenen, welcher die Welt von dem Tyrannen Kansa und von allerlei Plagen befreien sollte. Das Kindlein hatte vier Arme und das Zeichen des Vischnu auf der Brust. Vasudêva betete in ihm den Vischnu an und bat denselben, er möchte doch diese Gestalt nicht beibehalten, da er für das Leben des Kindes fürchtete. Er wusste kein anderes Rettungsmittel, als *den Knaben zu vertauschen mit einem Mädchen.* Durch die Fluthen der angeschwollenen Yamunâ, die ihm wunderbarer Weise nur bis an die Knöchel reichten, trug er das Kind hinüber zu einem Hirten *Nanda,* dessen Frau *Yaçôdâ* zu derselben Zeit ein Mädchen geboren hatte, und brachte dieses seiner Gattin. Doch selbst das Mädchen wollte der grausame König tödten. Allein es entfloh gen Himmel, da sich *Lakschmî* [1]) in ihm verkörpert hatte, und verkündigte dem Könige noch, dass der Knabe, welcher ihn tödten werde, jetzt geboren und trotz seiner Wachsamkeit entkommen sei. *Kansa* beschloss nun, *die neugeborenen Knaben in seinem Reich,* namentlich diejenigen, bei welchen sich Zeichen einer ungewöhnlichen Stärke finden, *umzubringen* [2]), und zwar so, dass weibliche böse Geister in menschlicher Gestalt als Ammen sich über das Land verbreiten sollten, um die neugeborenen Kinder durch ihre giftige Milch zu tödten. Als eine solche auch den Krischna vergiften wollte, ergriff er ihre Brust mit beiden Händen und sog sie mit solcher Heftigkeit aus,

---

[1]) Nach dem Vischnu-Pur.; nach dem Mârkandêya-Pur. war es *Durgâ.*

[2]) Vischnu-Pur., V, 4. Man hat diese Sage schon für eine Nachbildung der biblischen Erzählung vom Kindermord des Herodes halten wollen. Allein genauer betrachtet ist doch die Darstellung so ganz anders, dass wir nicht nöthig haben, irgend welchen äusseren Zusammenhang zwischen beiden Erzählungen anzunehmen.

dass sie todt niederstürzte. Weitere Nachstellungen des Königs wehrte Krischna ebenfalls selbst ab, indem er schon als Knabe mit der Keule alle niederschlug, welche gegen ihn ausgesandt waren.

Krischna wurde bald der *Liebling der Hirten,* da er sie gegen allerlei Unglück beschützte. Auch sein Bruder *Bala Ramâ* war von seinem Vater dem Nanda zur Erziehung übergeben und wuchs mit ihm auf. Auf den Rath des Krischna unterliessen die Hirten das Opfer für *Indra,* da er sagte, Indra sei kein Gott für die Hirten, sondern für die Ackerbauer. Die Geister der Berge wandeln durch die Wälder und verwandeln sich in Löwen und Tiger, um die Herden zu zerstören, wenn man sie nicht gebührend ehre[1]). Darum sollen die Hirten die *Berge* und das *Vieh* verehren. So schlägt er ein Opfer für den Berg *Govardhana* vor. Die *Gôpîs* (Hirtenmädchen) sollen geschmückt mit Herbstblumen um die Kühe herumgehen und die Brahmanen reichlich gespeist werden. So geschah es, und Krischna selbst stellte sich auf den Gipfel des Berges mit dem Ausruf: „Ich bin der Berg.“ Nun aber kam Indra's Strafe: ein wüthender Orkan mit einer alles verheerenden Wasserfluth. Die Hirten flehten zu Krischna, und dieser *hob den Berg Govardhana in die Höhe* und hielt ihn mit einem Finger wie einen Regenschirm über den Hirten, um sie und ihre Herden zu beschützen. Eine andere segensreiche und hochgepriesene Heldenthat des Krischna ist die *Bewältigung der Schlange Kâliya,* welche die Wasser der *Yamunâ* vergiftete und durch das Ausschäumen ihres Gifts selbst die Bäume am Ufer versengte und die Vögel in der Luft tödtete. *Krischna* stürzte sich in ihren Pfuhl und wurde von ihr erfasst, so dass die Hirten und Hirtenmädchen in Verzweiflung vom Ufer aus zusahen. Aber sein Bruder *Bala Râma* ermahnte ihn, er solle doch als Träger der ganzen Welt seine göttliche Kraft gebrauchen, und nun *drückte Krischna der Schlange ihren Kopf zusammen* und tanzte darauf herum, so dass das ganze Schlangengeschlecht und Kâliya selbst ihn in seiner göttlichen Natur erkannte und demüthig um Erhaltung ihres Lebens bat. Krischna erlaubte nun diesem furchtbar

---

[1]) Offenbar eine Legitimation des Bhutendienstes.

giftigen Schlangengeschlecht, dass es sich vom Fluss in das Meer begebe, was denn auch geschah[1]). — Auch gefürchtete Häupter der Râkschase *(Madhu, Dhenuka, Arischta)* wurden von Krischna und Bala Râma in dieser Gegend getödtet. — Die *Hirtenmädchen (Gôpîs)* wurden durch Krischna's Gesang und Flötenspiel so entzückt, dass sie sich alle zum Tanze mit ihm herandrängten[2]) und er seinen Leib vervielfältigen musste, damit 64 zugleich ihn berühren konnten; sie waren völlig trunken von Liebe zu ihm, und er namentlich von Liebe zu einer Namens *Râdhâ*. Von dieser Hirtenzeit hat Krischna den Beinamen *Gôvinda* oder *Gôpâla*. — Inzwischen hatte der König Kansa durch den Rischi Nârada gehört, dass die zwei Söhne seiner Schwester bei den Hirten erzogen worden seien und solche Thaten gethan haben. Nachdem er vergebens versucht hatte, sie durch einen in ein wildes Ross verwandelten starken Dämon *Kêçin* zu tödten, liess er sie an seinen Hof nach Mathurâ zu einem grossen Kampfspiel holen, in der Hoffnung, seine stärksten Kämpfer *Tschanûra* und *Muschtika* werden diese verachteten Hirtenknaben mit leichter Mühe tödten. Aber als nach heftigem Kampf Krischna und Bala Râma als Sieger hervorgiengen, rief er sein ganzes Volk auf, diese beiden sammt ihrem Erzieher Nanda zu tödten. Da ergriff Krischna die Gelegenheit, und *erschlug den grausamen Kansa*. Nun wäre ihm der Thron von Mathurâ frei gewesen. Aber sein Thatendrang strebte weiter. Allenthalben wollte er die Erde von bösen Fürsten, Riesen, Ungeheuern etc. befreien. So greift er auch in den grossen Kampf der *Kuru's* und *Pandu's* ein, welcher den Hauptinhalt des *Mahâbhârata* bildet.

---

[1]) Wenn man den Krischna abgebildet sieht, wie er auf den Kopf einer Schlange tritt, so könnte man darin eine Aehnlichkeit mit der christlichen Symbolik vom Schlangentreter erwarten, aber die genauere Kenntniss des Mythus ist eher geeignet solche Vergleichungen zu verwerfen. Der Kampf des Krischna ist wohl eher dem des Herakles mit der lernäischen Wasserschlange zu vergleichen. Eine Anwendung auf das geistliche Gebiet wird nicht gemacht.

[2]) Es knüpft sich daran ein jährliches Fest, die *Râsa-Yâtrâ*, das von den Krischna-Verehrern mit nächtlichen Tänzen gefeiert wird. Wilson, Vishnu-P. V, p. 330.

Der König *Dhritaraschtra* von Hastinapura, aus dem Geschlechte der *Kauravas,* wollte die Herrschaft nicht seinem eigenen ältesten Sohn *Duryôdhana,* sondern dem ältesten Sohn seines Bruders *Pandu,* dem *Yudhischthira* übergeben, weil dieser mit seinen Brüdern *Bhimasêna* und *Ardschuna* bei einem Kampfspiel vor allen sich ausgezeichnet hatte. Duryôdhana lässt sich diese Zurücksetzung nicht gefallen, und die Pandu-Söhne müssen in die Wildniss fliehen. Aber sie hören, dass der König *Drupada* von Pantschâla seine Tochter dem zur Frau geben wolle, welcher seinen grossen Bogen spannen und das Ziel treffen könne. Ardschuna versucht es und gewinnt die Königstochter. Nun werden die Pandu-Söhne von Dhritaraschtra zurückgerufen, trotz dem Widerstreben seines eigenen Sohnes. Der König theilt das Reich mit ihnen, und Yudhischthira wird in Indraprastha zum König gekrönt. So ist nun das alte Reich der *Bhâratas* in das Gebiet der *Kauravas* und der *Pândavas* getheilt. Aber der Pandu-König Yudhischthira ist ein leidenschaftlicher Liebhaber des Würfelspiels. Das hört sein Feind Duryôdhana und lädt ihn zu einem Spiel nach Hastinapura ein. Yudhischthira erscheint mit seinem Weib und seinen Brüdern. Er spielt und verliert seine Edelsteine, seine Waffen, sein Reich, seine Brüder, sein Weib und endlich seine eigene Freiheit. Doch sein Weib darf an den alten Dhritaraschtra noch eine Bitte richten. Sie bittet um Freiheit für sich und die Pandu-Söhne und um Rückgabe der Herrschaft von Indraprastha. Der alte König bewilligt alles. Allein die Pandu-Söhne wagen sich noch einmal an das Würfelspiel, und da sie wieder verlieren, werden sie zu einem Exil von zwölf Jahren verurtheilt. Nun leisten sie bei einem König der Matsya Dienste und bekommen seinen Beistand zur Wiedereroberung ihres Landes. Hier tritt *Krischna* auf und beseitigt den Brüdern ihre Bedenken, ob Yudhischthira jetzt bei einem Kampfe das Recht auf seiner Seite hätte. Es kommt zu der *grossen Schlacht,* in welcher Krischna als Wagenlenker des Ardschuna erscheint. Nachdem das Heer der Kuru in zehntägigem blutigem Kampf einen Vortheil gewonnen, beredet Krischna den Ardschuna, welcher gegen den alten *Bhîschma,* den noch lebenden Vorgänger des Dhritaraschtra kämpfte, er solle den Wagen seines jungen Sohnes *Çikhandin* besteigen,

Bhîschma werde dann gegen ihn nicht kämpfen, denn er halte es für unwürdig gegen Weiber und Kinder zu kämpfen. So geschah es. Ardschuna überschüttete den Bhîschma mit Pfeilen, so dass dieser ausrief: „Das sind nicht Çikhandins Pfeile; es sind Yama's Boten, Ardschuna's Pfeile sind es.“ Bhîschma's Fall bringt das Heer der *Kuru* in Bestürzung. Aber nach fünf Tagen versuchen sie das Glück der Waffen noch einmal unter Anführung eines verbündeten Fürsten *Karna.* Auch dieser fällt durch Hinterlist, indem Ardschuna die Gelegenheit benützt, da sein Wagen im Schlamm stecken geblieben ist, um ihm einen Pfeil in den Rücken zu schiessen. Ebenso kann Duryôdhana nur dadurch bezwungen werden, dass Bhimasêna ihm einen unehrlichen Streich auf den Schenkel versetzt. Zu allen diesen hinterlistigen Thaten gibt Krischna seine Zustimmung oder treibt er sogar dazu an. Nach dem Sieg der *Pandu* wird *Yudhischthira von Krischna zum König in Hastinapura gesalbt.* Aber *Krischna* selbst wird von der Gattin des Dhritaraschtra *verflucht,* er solle seine eigenen Verwandten tödten, weil er ihre Söhne verrätherisch um's Leben gebracht habe. Dieser Fluch gieng in Erfüllung. Krischna tödtete seine Verwandten und das ganze Volk der *Yâdavas,* aus welchem er stammte. Aus Bala Râma's Mund gieng die Schlange *Çêscha* hervor, und mit ihr verschwand er von der Erde. Auch Krischna wollte nicht länger leben. Von einem Jäger, der ihn für eine Gazelle hielt, wurde er getroffen und starb, um sich mit Vischnu wieder zu vereinigen, oder nach anderer Darstellung seinen eigenen Himmel einzunehmen [1]).

Die Gattin des Krischna ist *Rukminî.* Sie hatte von seinen Thaten und seiner Schönheit gehört und ohne ihn zu sehen sich in ihn verliebt. Aber ihr Bruder Rukmî hatte sie für den

---

[1]) Die Darstellung der älteren Abschnitte des Mahâbhârata stimmt in Bezug auf die Person des Krischna offenbar nicht überein mit den Purânas. Dort ist er der hinterlistige Parteimann, der gar nicht den Eindruck eines incarnirten Gottes macht, und schliesslich den Lohn seiner Hinterlist bekommt; hier wird er zum grossen Retter der Menschheit, doch wird die alte Tradition von seinem Tode festgehalten. Aber in Bezug auf *sittliche* Grösse und Reinheit steht auch der Krischna der Purânas hinter dem Râmatschandra weit zurück.

Königssohn Çiçupâla bestimmt. Schon war der Tag der Hochzeit gekommen, als Krischna, zu dem die Jungfrau gefleht hatte, plötzlich erschien und sie zum Schrecken der ganzen Hochzeitgesellschaft entführte. Man jagte dem Räuber nach, und es entspann sich ein Kampf, in welchem der Bräutigam von Krischna's Hand getödtet wurde[1]).

IX. **Buddha-Incarnation** nennt man gewöhnlich die neunte Incarnation des Vischnu. Allein unter diesem Namen kommt sie weder in den epischen Gedichten noch in den Purânas vor. Nur eine unbedeutende Sekte, die *Bauddha-Vaischnavas,* legen ihr einige Bedeutung bei. Sie verehren den Gott Vischnu in einer abstracteren Form als die gewöhnliche Volksreligion, und

---

[1]) Unter den verschiedenen Kulten, die sich an Krischna's Namen knüpfen, ist besonders einer in Europa bekannt und berüchtigt worden: der *Dschagannâtha-Kultus.* Es ist das ein eigenthümlicher *Reliquienkultus,* vielleicht ursprünglich für einen Gott der Urbewohner bestimmt, dann durch den Buddhismus umgestaltet (die Reliquienverehrung deutet darauf hin), und dann etwa nach der Uebersiedlung des Buddhazahns von Orissa nach Ceylon in einen Krischnakultus verwandelt. Eine Stelle im Brahma Purâna, welche die Heiligkeit von Orissa beschreibt, scheint ihn hauptsächlich in den Kreis des orthodoxen Brahmanismus hereingezogen zu haben (Wilson, Vischnu-P., pref. XXVIII.). Es wird erzählt, dass nach dem Tode des Krischna, da sein Leichnam, wie der anderer Menschen, verfaulen musste, ein frommer König von Orissa auf Befehl des Vischnu ein Bild des *Dschagannâtha,* d. h. des Herrn der Welt, habe machen lassen, um in demselben *die Gebeine des Krischna zu sammeln.* Der Künstler habe übrigens erklärt, wenn irgend jemand ihn störe in seinem Werk, so bleibe es unvollendet. Nun sei aber der König so von Ungeduld geplagt gewesen, dass er nach 14 Tagen nachsah, was der Künstler mache; da sei das Bild noch ohne Arme und Beine gewesen, und so habe es der Künstler gelassen. Es sind drei Bilder, welche an dem berühmten Wallfahrtsort in Orissa neben einander stehen: das des *Bala Râma,* des älteren Bruders von Krischna, 6 F. hoch, das des *Dschagannâtha,* 5 F., und das seiner Schwester *Subhadra,* 4 F., alle drei ohne Arme und Beine. Alle 70—80 Jahre werden diese Bilder erneuert und die Reliquienbüchse aus dem alten in das neue Bild gelegt. Der Priester, welcher diese Handlung verrichtet, überlebt nie das Jahr, in welchem er's gethan, wird also wohl heimlich dem Gott geopfert. Auf drei grossen Wagen werden alljährlich die drei Götzenbilder $1^1/_2$ Meilen weit nach »des Gottes Landhaus« geführt, und bei dieser Gelegenheit haben sich bis zum Verbot durch die englische Regierung viele Pilger unter die Räder geworfen, um von denselben zermalmt zu werden.

durch Festhalten an dieser Lehre und frommes Leben glauben sie die Befreiung von den Wiedergeburten und das Wohnen in Vischnu's Himmel Vaikuntha zu erlangen. Zu diesem Ziel soll der in Buddha incarnirte Vischnu führen. Das älteste Zeugniss für diese Buddha-Incarnation ist eine Inschrift in Buddhagayâ vom Jahr 948 (Lassen, IV, 586.). — Man kann für diese neunte Incarnation keinen allgemein anerkannten Namen anführen. Am ehesten würde sich *Bala Râma,* der schon besprochene Bruder des Krischna, dafür eignen (Germann, in Ziegenbalgs Genealogie d. malab. G., S. 107.). Aber die Tamulen machen geradezu die *Ausrottung des Buddhismus* zum Zweck dieser Incarnation. Ziegenbalg führt sie auf unter dem Namen *Veguttûva-Avatâra* (a. a. O. S. 8. 96.) und sagt, es seien nach der Lehre der Tamulen zwei Nationen, Buddhisten und Samaner gewesen[1]), die hatten eine sehr schädliche Religion und machten lauter böse Sekten. „Daher wollte Vischnu sie ausrotten, nahm eines Menschen Gestalt an, verfügte sich zu ihnen, eben als wäre er einer von ihren Priestern, gieng mit ihnen lange Zeit um, und ass und trank mit ihnen. Als er dann nun ihre Lehre und Wandel wohl eingesehen hatte, zeigte er seine rechte Gestalt, verordnete seine zwölf Jünger und Diener, die Pannirendu Arhvâr, rottete jene Religion gänzlich aus und liess seine Religion durch die zwölf Jünger anrichten."

X. Die **Kalki-Incarnation** soll erst in der Zukunft stattfinden. Nach dem *Vischnu-Purâna* (IV, 24.) soll am Ende des Kali-yuga, wenn die Gesetze des Veda ihre Geltung verloren haben, wenn Ungerechtigkeit und Geldgier allenthalben regiert und das höchste Lebensalter eines Menschen nur noch 23 Jahre beträgt, ein Theil der ewigen Gottheit in dem Geschlecht des Brahmanen *Vischnuyaça* im Dorfe *Sambhala* geboren werden als *Kalki,* der mit acht übermenschlichen Fähigkeiten ausgerüstet ist. Durch seine unwiderstehliche Kraft wird er alle *Mlêtschas* und *Dasyus* und ungerechten Menschen vertilgen. Er wird sodann die Gerechtigkeit auf Erden wieder aufrichten. Die Geister der Menschen, welche am Ende des Kali-yuga leben,

---

[1]) Germann nimmt an, dass unter den Samanern (Çramanas) hier die Dschainas zu verstehen seien. S. 108.

werden erweckt und sollen so durchsichtig werden wie Krystall. Die so bekehrten Menschen sind bestimmt ein Geschlecht zu erzeugen, welches den Gesetzen des Krita-yuga wieder gehorchen wird als Anfang einer neuen Menschheit. *Das Krita-yuga wird wiederkehren,* wenn Sonne und Mond in dem Mondhause *Tischya* neben dem Planeten *Brihaspati* (Jupiter) aufgehen werden. Das Kali-yuga hat dann im Ganzen 360,000 Menschenjahre oder 1200 Götterjahre gedauert, vom Tode des Krischna bis zu dieser Erneuerung der Menschheit. Lassen (IV, 593.) nimmt an, dass unter den *Mlêtschas* und *Dasyus* die *Muhammedaner* zu verstehen seien, dass diese Sage überhaupt erst in der Zeit der muhammedanischen Eroberung ausgebildet und der Name des Kalki erst später in das Mahâbhârata eingeschoben worden sei. Diese Ansicht ist auch in der Darstellung des Vischnu-Purâna sehr begründet, da dort vorher *die über Indien herrschenden Königsgeschlechter* der Reihe nach aufgeführt waren. Weder im Vischnu-Purâna, dessen Abfassung Lassen vor das 12. Jahrhundert setzt, noch im Bhâgavata-Purâna (aus dem 13. Jahrh.) findet sich die Vorstellung, dass Vischnu *auf einem weissen Pferd mit einem zweischneidigen Schwert* erscheine. Diese der Erscheinung Christi in der Offenbarung Johannis ähnliche Auffassung ist also von sehr spätem Datum. Ausser dem unmittelbaren Eindruck der Fremdherrschaft kann zu der Sage von der Wiederkunft des Vischnu auch die buddhistische Vorstellung vom Herabkommen eines *Dêva* 100,000 Jahre vor einem Weltuntergang beigetragen haben. Man bekommt übrigens bei der Kalki-Sage den Eindruck, als ob hier eine Erneuerung der Menschheit ohne Weltuntergang gelehrt werde, so dass mehrere Yuga-Reihen in ein Manvantara verlegt würden.

§ 33. Çiva und der Lingaismus.

So sehr im klassischen Epos die heitere, allezeit hilfreiche, der mannigfaltigsten Verwandlungen fähige Gestalt des Vischnu in den Vordergrund tritt, so hat dieser Gott doch in der Verehrung des Volks einen gewaltigen Nebenbuhler an **Çiva**, welchem im Süden von Indien die grosse Mehrzahl, im Norden wenigstens ein bedeutender Bruchtheil der Bevölkerung anhängt,

und zwar zum Theil ausschliesslicher als die Vischnuiten dem Vischnu. Wir haben schon § 17. die Vermuthung begründet, dass in Çiva ein *dravidischer* Gott mit dem vedischen *Rudra* combinirt und identificirt worden sei, während Vischnu das Erbe des Indra in der Verehrung des indischen Volkes eingenommen habe. Wir haben namentlich den mit dem Çiva-Kultus verbundenen Phallusdienst *(Linga-Dienst)* unter die dravidischen Elemente gerechnet[1]); aber auch die ganze Gestalt des Çiva, diese imponirende, Furcht erregende Persönlichkeit, die nicht von jedem Büsser überwunden und zur Gewährung der Bitten gezwungen werden kann, sondern selbst an der Spitze der Büsser steht und ihr Schutzpatron bleibt, — diese ganze Persönlichkeit macht einen andern Eindruck als die verschwommenen Veda-Götter.

Im neueren Brahmanismus ist eine *çivaitische Literatur* entstanden, welche an Umfang vielleicht die vischnuitische übertrifft[2]), aber bis jetzt viel weniger in Europa bekannt geworden ist, da die meisten Schriften nicht über ganz Indien verbreitet sind. Wie wir § 29. bemerkt haben, sind viele in den südindischen Volkssprachen geschrieben, aber sie verrathen auch in ihren mythologischen Darstellungen so sehr die Nachahmung der vischnuitischen Purânas, dass sie schon desswegen nicht als klassisch gelten können. Die Avatâras des Vischnu werden gewöhnlich in den çivaitischen Purânas erzählt, ebenso die Entstehung der Welt aus dem Brahma-Ei und Brahmâ's Thätigkeit bei der Schöpfung, aber Çiva ist der Urgrund aller Dinge, von Çiva ist Brahmâ und Vischnu allezeit abhängig; in seinem Auftrag wirken sie, und alle die Wunder, welche Vischnu in seinen Avatâras gethan hat, reichen doch nicht an das, was durch Çiva und seine Familie zur Errettung der Menschheit geschehen ist. Der **Avatâra**, das so populär gewordene Universalmittel zum Eingreifen der Götter in die Geschicke der Mensch-

---

[1]) Vgl. auch Germann, zu Ziegenbalgs Genealogie d. malab. Götter, S. 156.

[2]) *Ziegenbalg* sagt, die Brahmanen erzählen überhaupt 1008 Erscheinungen des Çiva an verschiedenen Orten; an diesen 1008 Plätzen habe er verschiedene Namen bekommen, und jeder dieser Plätze habe eine besondere Historie, die stets in der Pagode desselben Orts gelesen und gesungen werde (a. a. O. S. 48.).

heit, durfte nicht das Vorrecht des Vischnu bleiben. Doch *die Person des Çiva selbst* war zu gewaltig, *zu erhaben,* als dass sie sich so wie Vischnu in das Wesen dieser Welt hätte verlieren können, und es genügt, wenn er, der grosse Herrscher, *Wesen aus seiner Umgebung* in die Menscheit eingehen lässt, um seine Ehre herzustellen und die Menschheit glücklich zu machen. Wenn einzelne çivaitische Heilige wie Çankarâtschârya zuweilen als Incarnationen des Çiva bezeichnet werden, so ist dabei die Art und Weise der Incarnation nicht näher angegeben; wir werden jedenfalls nach dem Vorgang der Incarnationen des Vischnu nicht mehr als eine von dem betreffenden Gott gegebene potenzirte Kraft uns darunter denken dürfen.

Die Çivaiten selbst unterscheiden sich in **Çaivas** und **Vira Çaivas**, d. h. in Çivaiten und „starke Çivaiten." Letztere verehren mit einer *fast monotheistischen* Ausschliesslichkeit den Çiva, es ist die schon § 28. berührte *Lingaitensekte.* Unter dem Symbol des **Linga** wird zwar Çiva allenthalben verehrt, aber die gewöhnlichen Çivaiten begnügen sich mit dem *sthâvara linga,* dem stehenden Linga, einem grösseren in den Çivatempeln[1]) oder auf dem Feld aufgestellten obeliskenförmigen Stein, während die *Vira Çaivas* auch das *dschangama linga,* das bewegliche Linga, einen kleinen schwarzen Stein, als Amulett in einem silbernen oder kupfernen Büchschen am Leibe tragen.

Als den Begründer des neubrahmanischen Çivaismus für Philosophie und Ascese haben wir § 28. den **Çankarâtschârya** kennen gelernt. Er hat die Vedânta-Philosophie oder die Advaita-Lehre vorzugsweise mit der Çiva-Verehrung verbunden, dabei aber *den Dienst anderer Götter nicht ausgeschlossen.* Seine Anhänger werden im Norden *Dandis* (Stabträger) oder *Daçanâmis* (die Zehnnamigen, von den verschiedenen Genossenschaften, in die sie sich gespalten), im Süden *Smârtas* (Kanoniker) genannt. Sie tragen als Kennzeichen drei wagerechte Striche auf der Stirne, während die Vischnuiten ihre Striche senkrecht machen. Ihre Bekleidung besteht nur aus einem um die Lenden gewickelten Stück Tuch und einem Stab, an welchem ein kleines

---

[1]) Im innersten Raum der Çiva-Tempel ist dieses Linga neben einer immer brennenden Lampe aufgestellt.

Stück rothen Zeuges befestigt ist. So stellen die Dandis im neueren Brahmanismus die Sannyâsis vor. Es führen übrigens nicht alle ein Mönchsleben, sondern einzelne treiben Handel und erwerben sich Reichthümer. Ihre Mantra ist: *Om! Nama Çivaya!* Ihre Rosenkränze sind aus der Rudrâkscha-Pflanze verfertigt. Die sogenannten Siddhânta- und Agama-Schriften[1]) werden bei ihnen sehr hoch gehalten. Sie studiren die Upanischads nach den Commentaren des Çankarâtschârya und seiner Schüler. Die in den Klöstern lebenden verehren ausser dem Çiva auch den von Eigenschaften und Leidenschaften freien Nârâyana (Vischnu) unter dem Namen *Nirguna*[2]).

Zu den speziellen Çiva-Verehrern müssen wir ausser den Dandis auch die **Yôgin** oder *Gosain* rechnen, die sogenannten indischen *Fakirs.* Die Yoga-Lehre haben wir § 16. als das philosophische System des Patandschali kennen gelernt. In diesem System ist der äussere Mechanismus zur Versenkung in's Brahma am genauesten beschrieben: das Zurückhalten des Athems, die besonderen Stellungen, die 84 verschiedenen Richtungen der Augen auf die Spitze der Nase u. dgl. Dadurch soll der Mensch die acht übernatürlichen Fähigkeiten bekommen[3]). Durch die Sucht nach diesen übernatürlichen Fähigkeiten sind die Yôgin, die sich als Nachfolger der alten indischen Büsser überall im Lande umhertreiben um das Volk in Verwunderung zu setzen und reichliche Almosen zu bekommen, zu Gauklern, Wahrsagern und Zauberern der schlimmsten Art geworden. Einzelne wohnen in Klöstern und machen von da aus ihre Bettelreisen, andere führen ein ganz unstetes Leben. Nackt

---

[1]) *Siddhânta* ist ein Lehrbuch, in dem ein wissenschaftliches System durch Gründe bewiesen wird, *Agama* bedeutet eigentlich überlieferte Lehre und Vorschrift, und es werden damit namentlich die Purânas und Tantras bezeichnet.

[2]) Lassen IV, 621.

[3]) Diese acht übernatürlichen Fähigkeiten (*mahâsiddhi*) sind: 1) sich leichter zu machen als alle andern Gegenstände (*laghiman*); 2) sich schwerer zu machen als die schwersten Gegenstände (*gariman*); 3) sich beliebig zu verkleinern (*animan*); 4) jede beliebige Grösse anzunehmen (*mahiman*); 5) überall, wo man wünscht, hingelangen zu können (*prâpti*); 6) jede beliebige Gestalt anzunehmen (*prâkâmya*); 7) alle Naturgesetze zu beherrschen (*îçatva*); 8) alles von sich abhängig zu machen (*vaçitva*). Lassen, IV, 625 ff.

zu gehen hat ihnen die englische Regierung in neuerer Zeit verboten. Sie betrachten als den eigentlichen Stifter ihrer Sekte den *Gorakhnâta,* welcher im 15. Jahrhundert im nördlichen Indien lebte. Den Çiva verehren sie besonders unter dem Namen *Bhairava* und haben ihr grösstes Heiligthum in Benares. Ihre Stirnen bezeichnen sie mit einer horizontalen Linie von Asche. Sie führen Bündel von Pfauenfedern mit sich und behaupten durch die Besprengung mit denselben Kranke zu heilen, neugeborene Kinder vor bösen Geistern zu schützen u. dgl.

Während die Yôgin vorzugsweise im Norden sich herumtreiben, sind die *Vîra Çaivas* oder die **Lingaitensekte** eine durchaus südindische Partei. Sie finden sich in Süd-Mahratta so zahlreich, dass sie im Collectorat Dharwar $^1/_3$, in Belgaum $^1/_4$ der Bevölkerung ausmachen. Ausser an dem Linga-Büchschen, das sie so abergläubisch festhalten, dass sie meinen, wer dasselbe verliere, müsse sterben, sind sie an einem oblatenförmigen Zeichen auf der Stirne kenntlich. Ihre kanaresisch geschriebenen Purânas, das *Basava-Purâna* und das *Tschanna-Basava-Purâna,* enthalten die Sagen über die Entstehung dieser Partei und ihre Lehre[1]).

Çiva sass einst auf seinem Thron in Kailâsa, die Götter um ihn her alle in der freudigsten Stimmung. Da trat Nârada, der Götterbote, unter sie und berichtete, dass auf der Erde die Çiva-Religion allgemein in Verfall gerathen sei. Das gieng dem Çiva und der Pârvatî sehr zu Herzen, und sie wussten kein anderes Mittel, als dass *Nandikêçvara* (der Stier, auf welchem Çiva reitet) Mensch werden sollte. Es war diess nicht sein erstes Herabsteigen. Schon in jedem der drei früheren Yugas war er einmal herabgestiegen, um die Menschen von feindseligen Riesen zu befreien, im Dvâpara-yuga in der Gestalt eines Stiers *Vruschabha* (woraus das Wort *Basava* entstanden ist). Daher ist das Bild dieses *Basava-Stiers* am Eingang der

---

[1]) Ein Auszug aus dem Basava-Purâna ist übersetzt im Basler Missions-Magazin 1853, I, S. 78 ff.: Ueber das Religionssystem der Lingaiten, von Miss. Würth. Ein grösserer Auszug aus dem Tschanna-Basava-Purâna, von demselben seitdem verstorbenen Missionar übersetzt, ist als Manuscript im Archiv des Basler Missionshauses aufbewahrt und wurde für die nachfolgende Darstellung benützt.

Çiva-Tempel aufgestellt. Nun im Kali-yuga soll der *Nandi* als *Mensch* geboren werden von *Mâdalambikê,* der Frau eines frommen Çiva-Brahmanen *Madarasu* zu Bhagavadi im Karnataka-Lande, die mit ihrem Mann den Vruschabha um Nachkommenschaft angefleht hatte. Dem Nandi wird der *Stein der Weisen* fünffach auf die Erde mitgegeben, nämlich der *Wort-Stein* (wenn er zum Stein spricht: das ist Gold, so wird er augenblicklich Gold), der *Seelenstein* (was er wünscht in seiner Seele, das erreicht er), der *Gesichts-Stein* (sieht er einen Haufen Korn an mit dem Wunsche, er möchte zu Perlen werden, so geschieht es), der *Hand-Stein* (so dass er durch Berührung mit seiner Hand einen Gegenstand verwandeln kann), der *Fuss-Stein* (auch durch Treten auf die Erde kann er alles verwandeln). Zuvor soll dem frommen Brahmanenpaar eine Tochter geboren werden, welche die *Erkenntniss-Kraft*[1]) des Çiva ist. Zugleich sollen 770 himmlische Diener zur Wiederherstellung der Çiva-Religion Menschen werden. Die Tochter erhält den Namen *Nâgalambikê,* der sechs Jahre später geborene Sohn heisst *Basavêçvara.* Nachdem er drei Jahre im Mutterleibe gewesen, wird er auf besonderes Flehen zu Vruschabha endlich geboren, und zwar ohne Schmerzen, während seine Mutter schläft. Muttermilch trinkt das Kind erst, nachdem Çiva ihm ein *Linga* in die Hand gegeben und ihm Unterricht ertheilt hat. *Basava* lernt sehr schnell lesen und schreiben und wird ein grosser Gelehrter in den Çâstras. In seinem achten Jahr wollte sein Vater ihm die Brahmanenschnur umhängen lassen, aber er weigerte sich dessen mit den Worten: *„Ich bin ein Çiva Anbeter und gehöre nicht zu dem Geschlecht Brahmâ's.“* Als die Priester sie ihm dennoch umhängen wollten, zerriss sie dreimal. Seine Eltern hatten zu der Feierlichkeit viele Brahmanen geladen. Als sie sich zum Mahl niedergesetzt hatten, fehlte es an Milch und man konnte in der Nähe keine bekommen. Zu derselben Zeit war auf dem Bazar eine Kuh todt niedergestürzt. Basava machte sie wieder lebendig, molk zehn Töpfe Milch von ihr und brachte sie in sein väterliches Haus. Allein die Gäste wollten keine

---

[1]) *Tschitkalê.* Der Begriff scheint hier einigermassen dem neutestamentlichen *δόξα θεοῦ* zu entsprechen.

Milch von einer todten Kuh geniessen und liefen davon. Nun fragten die Eltern Basava's verlegen: „Wen sollen wir jetzt zum Essen einladen?" Basava antwortet: „Man rufe die in diesem Dorfe *Verstorbenen* mit Namen herbei." Plötzlich stiegen die Verstorbenen aus der Luft herab und liessen sich vor dem aufgetragenen Mahle nieder. Die davongelaufenen Gäste kamen nun um ihre Vorfahren zu sehen, und waren hoch erfreut darüber. Nachdem sich die überirdischen Gäste drei Tage an dem Mahl gelabt hatten, verschwanden sie wieder. — Unter den lebenden Gästen war auch *Bala-Dêva,* der erste Minister des Königs *Bidschala* von *Kalyana,* einer Stadt im Innern des Dekhan, nordöstlich von Scholapur. Dieser gewann eine solche Hochachtung vor Basava, dass er ihm seine Tochter *Gangadêvi* zur Frau gab. Die eigentliche Einweihung in den Lingaismus bekam Basava in dem Tempel des *Sangamêçvara* (Çiva) in *Kappadi,* wohin er sich vor den Verfolgungen von Brahmanenknaben geflüchtet hatte, die ihn beschuldigten, er habe einen in das Wasser gefallenen Gespielen ertränkt. Ein angeschwollener Fluss war auf sein Gebet zurückgewichen, so dass er vor seinen Verfolgern den Tempel erreichte, und dort bezeugte der Gott selbst durch lautes Reden aus dem Bilde Basava's Unschuld, so dass die Brahmanen ausriefen: Basava ist ein grosser Mann. Er kehrte nicht zu seinen Eltern zurück, sondern blieb in *Kappadi. Sangamêçvara* hatte Wohlgefallen an seiner Frömmigkeit und kam eines Tages zum Erstaunen der Leute aus dem Tempel heraus, um dem Basava die Grundlehren der Çiva-Religion zu offenbaren. Er sagte ihm: „Betrachte die, welche Çiva's Gestalt an sich tragen, die *Dschangamas,* als den offenbar gewordenen Çiva. Sie seien dir ein Vorbild in all deinem Thun. Wirf dich vor ihnen nieder, sogar wenn sie dich schmähen und schlagen! Sogar deine Feinde behandle als Freunde, wenn sie denselben Glauben mit dir haben! Strafe die, welche Çiva-Anbeter schmähen. Bemühe dich, diese Religion auszubreiten! Betrüge nicht in Sachen dieser Religion! Nimm nichts an, es sei denn zuvor Gott zum Opfer dargebracht worden. Du sollst nicht ansehen eines andern Weib! Du sollst dich nicht gelüsten lassen nach eines andern Eigenthum! Deine Sinnenwerkzeuge sollen der Lust des Herzens nicht dienen! Du sollst nicht so

sprechen, dass du die Feindschaft anderer gegen dich erregst. Wisse, dass der Dschangama ist mein Selbst. Nimm an, was auf dreifache Weise geheiligt worden ist. Wenn du wahre Gläubige triffst, so erhebe dich mit Demuth und falte die Hände und freue dich! Denke stets an Çiva! Werde nicht müde! Rede die Wahrheit! Ich werde dir deine Wünsche erfüllen. Trage Sorge für die Gerechten!“ Sodann umarmte der Gott den Basava, küsste und segnete ihn, und verschwand.

Nach dem Tode seines Schwiegervaters wurde Basava durch die Empfehlung von Verwandten an dessen Stelle als *Minister des Königs Bidschala* nach Kalyana berufen und entwickelte hier die grössteThätigkeit in Kämpfen mit den *Dschainas* und den *Brahmanen* und in *Aufrichtung der Çiva-Religion* unter der Priesterschaft der *Dschangama-Mönche* und unter dem Symbol des *Dschangama-Linga*. Auch hier werden eine Menge alberner Wunder von ihm erzählt, namentlich Verwandlungen in Linga, in Perlen, in Edelsteine u. s. w. Nur seinen König konnte er nicht zum Lingaismus bekehren, und die eifersüchtigen Brahmanen verklagten ihn, dass er Staatsgelder an die Dschangamas verschleudert habe. Der König forderte Rechnungsablage vor Sonnenuntergang, sonst werde er allen Ministern und Schreibern die Augen ausreissen. Diese zitterten vor dem Zorn des Königs. Aber Basava sprach zur Sonne: „*O Sonne, gehe nicht weiter!*“ Da stellte der Sonnenfürst aus Furcht vor Basava seinen Wagen stille am westlichen Himmel, vier Stunden vor seinem Untergang. Als die Sonne am Himmel stille stand, bekam der Erdkreis Sprünge, das Wasser vertrocknete, den Leuten vergieng das Gesicht, die Pflanzen verdorrten und es war grosse Noth auf Erden. Da es nicht Abend wurde, hatten die Schreiber Zeit genug, ihre Rechnungen in's Reine zu bringen. Die Brahmanischen Astronomen suchten vergeblich durch die Kraft ihres *Opfers* die Sonne von der Stelle zu bewegen. Erst als der König beschämt sein Haupt vor seinem Minister beugte und die Hände faltete, erbarmte sich dieser über ihn, malte den Sonnenkreis in den Staub und goss darauf Fusswasser der *Dschangamas*. In demselben Augenblick rückte die Sonne weiter, als ob sie Basava's Flagge wäre. Ebenso musste ein andermal der Mond stille stehen, bis die Staatsrechnung fertig war, da wieder

dieselbe Anklage gegen Basava erhoben wurde. — Die *Dschangamas* nimmt Basava so sehr in Schutz, dass er selbst die Partei eines derselben ergreift, der von einer Frau des Königs verführt auf dem Ehebruch ertappt und desshalb mit der Verführerin von dem König erschlagen worden war. Er erweckt beide vom Tode und bestimmt, dass die Frau als ein göttliches Weib zu heilig sei, um noch als Frau des Königs betrachtet zu werden, und der König muss ihr eine ansehnliche Summe für ihren Unterhalt aussetzen.

Nachdem der König zwei frommen Lingaiten in Kalyana die Augen hat ausstechen lassen, ist Basava's Geduld erschöpft. Er verlässt mit vielen Lingaiten die Stadt, spricht den Fluch über sie aus und befiehlt den König zu tödten. Es vertrocknet Bidschala's Reichthumsmeer, das Glück der Königsstadt verschwindet, die Sterne fallen, Sonne und Mond umzieht ein Dunstkreis u. s. f. Ein Haufe unter der Anführung des Dschagadêva dringt in den Palast ein und erschlägt den König. Lachend, die Dolche schwingend kehren sie nach Hause zurück. Um seine Sünde, den Bidschala nicht früher getödtet zu haben, zu sühnen, enthauptet Dschagadêva sich selbst und fährt nach Kailâsa. Basava geht nach Kudali-Sangamêçvara, fleht dort den Gott an ihn zu sich aufzunehmen. Da kommt der Gott aus dem Tempel heraus, umarmt den Basava, nimmt ihn in sich auf und geht wieder in den Tempel hinein. Ein Blumenregen fällt auf die Erde, Preisgesänge erschallen u. s. f.

Tschanna-Basava, der Neffe des Basava, Sohn der Nâgalambikê, ist der erste Lehrer des Dschangama-Lingaismus. Das *Tschanna-Basava-Purâna* beschreibt zuerst den Hofstaat des Çiva in Kailâsa ausführlicher. Dann fragt Pârvatî den Çiva, ob es nicht an der Zeit wäre, dass er seine *Tschitkalê* auf die Erde sende. Çiva dachte nach, und es wurde von ihm der wie tausend Sonnen glänzende *Schanmukhi* (Sechsköpfige, d. h. Kârtikêya) geboren. Dieser erhielt den Auftrag, dem in Basava erschienenen Nandi und seinen Begleitern *das Geheimniss der sechs Plätze* (die Philosophie des Lingaismus) zu offenbaren. Denn Nârada hatte geklagt, in Bharata-Khanda (Dekhan) sei die erhabene Çiva-Religion befleckt, die Religion des Dschina, Buddha und der Sophisten gewachsen, beim Anblick der Dschan-

gamas zürnen Fürsten und Unterthanen, die Dschangama-Klöster seien alle verschwunden, die Çiva-Tempel-Thüren mit Steinen geschlossen, jeder Ort mit Dschina-Tempeln angefüllt; selbst die Heiligen dort seien Dschina-Heilige, alle Sünden haben sich gemehrt, die wenigen Frommen führen ein kümmerliches Leben, wie die Banane im Dornstrauch, verborgen, wie die Schätze im Innern der Erde, wie die Sandelholzbäume, die vom dichten Bambus-Walde verhüllt sind, wie die Strahlen der Sonne am trüben Tage. Schanmukhi erklärte sich bereit den Auftrag auszuführen; Içvara (Çiva) verbarg seine *Tschitkalê* im Gesicht, entliess durch einen Wink die Götterversammlung und begab sich sogleich nach Kalyana zu *Nâgalambikê* in der Gestalt eines Dschangama, weckte sie aus dem Schlaf und sprach: „O Weib, nimm den grossen Segen!“ Sie nahm ihn, gab ihn dem Linga und nahm ihn dann wieder selbst. Jetzt nahm Çiva seine eigene Gestalt an: fünf Gesichter, zehn Arme, fünfzehn Augen; mit Schlangen geziert, den Dreizack in der Hand haltend, die Trommel schlagend, mit einem Tigerfell bedeckt, in Gemeinschaft mit Pârvatî, so stand er da und sprach zu dem Weibe: „Zweifle nicht, ich thue dir ein neues Wunder kund. Durch meinen Segen, der da ist mein *Tschitkalê,* wird von dir geboren ein Wundermann, angebetet auf der ganzen Erde, der da hat die heilige Kenntniss der sechs Plätze. Der Sohn deines Leibes wird aufrichten die *Çaiva-Religion,* vernichten die *Dschaina-, Bauddha-* und *Tschârvâka*-Religion[1]) und dem Basava und den andern Çivaiten wahre Glückseligkeit geben, indem er sie einführt in die heilige Wissenschaft der sechs Plätze. Zeige an allen Çivaiten die Kunde der Empfängniss ohne Verzug!“ Çiva verschwand. Nâgalambikê zeigte am folgenden Morgen das Ereigniss dem Basava in Gegenwart vieler Lingaiten an. Alle waren hoch erfreut; aber andere Leute verleumdeten sie während ihrer Schwangerschaft, so dass der König

---

[1]) *Tschârvâka* war ein materialistischer Philosoph, der um das dritte Jahrhundert lebte und die Sinnenwahrnehmung für die einzige Quelle der Erkenntniss hielt; wo kein Leib sei, da sei auch kein Denken, keine Freude und kein Schmerz. Im Vêdânta Sara werden vier verschiedene Schulen, die sich an ihn anschlossen, widerlegt. Garrett, Classical Dictionary of India, p. 133.

Bidschala selbst in Basava's Haus kam, um die Sache zu untersuchen. Er wollte ihre Aussage nur glauben, wenn das Kind selbst dieselbe bestätige. Da kam aus dem Mutterleib eine Stimme: „O König Bidschala, bleibe, bleibe! Wenn auch der Himmel zur Erde herabstiege und die Erde dann die Stelle der Unterwelt einnähme, würden Çiva-Anbeter doch nicht lügen. Ich bin nicht eine Leibesfrucht aus Blut und Samen zusammengesetzt, sondern die *Tschitkalê* von Çiva." Als der König noch zweifelte, riss Nâgalambikê mit den Fingern ihren Leib auf, und es kam ein Knabe heraus, glänzend wie die Sonne, mit Asche beschmiert, lächelnd, mit Ohrringen geziert, mit dem Linga in der Mitte eines Blumenkranzes. Die göttlichen Trommeln wirbelten, die Götter gossen einen Blumenregen herab, der Ocean des Frömmigkeitssaftes bedeckte die Versammelten, Basava war besinnungslos vor Freude, der Erdeherr warf sich auf die Erde nieder und flehte um Vergebung seiner Sünden; es grünten alle Bäume, die Steine der Wüste wurden durchsichtig u. s. f. Nach einiger Zeit erschien Çiva mit Pârvatî wieder der Nâgalambikê bei Nacht und weihte den Knaben ein, indem er ihm das dreifache Linga[1]) gab, und legte ihm den Namen *Tschanna-Basava*, d. h. der schöne Basava, bei.

Als Basava eines Morgens dem Tschanna-Basava einen Besuch abstattete, belehrte ihn dieser über das Prâna-Linga, d. h. er zeigte ihm, dass die Seele das wahre Linga sei, welches der eigentliche Gegenstand der Verehrung sein soll. Zugleich ermahnte er ihn, die Dschangamas nicht in seinem eigenen Hause zu beherbergen, sondern sie in eigens für diesen Zweck erbaute Klöster zu versetzen und sie mit dem nöthigen Unterhalt zu versehen. Dieser Rath wurde befolgt, und eine Anzahl solcher Klöster stand bald fertig da, um 96,000 solcher Priester aufzunehmen. Durch Basava's und Tschanna-Basava's Einfluss wurde nun die Stadt Kalyana zu einem Abbild des himmlischen Kailâsa.

Die çivaitische Lehre von der *Entstehung der Welt* ist im

---

[1]) Das dreifache Linga ist 1. der grobe Leib (*Ischta-Linga*); 2. der feine Leib (*Prâna-Linga*); 3. der ursächliche Leib (*Bhâva-Linga*). Es wird damit der Unterschied von Leib, Seele und Geist angedeutet.

Tschanna-Basava-Purâna folgendermassen dargestellt. *Paraçiva,* über alle Wechsel erhaben, ohne Anfang, von allem leer, die höchste Wesenheit, der feinste Glanz, die höchste Seligkeit, die Grundursache, der Höchste, ohne Leiblichkeit, der Ewige, der Unvergleichliche — war in wahrer Seligkeit begraben. Da richtete er seinen Willen auf die Thätigkeit, daraus entstand die Willenskraft, aus dieser entwickelte sich *Mahâ-Linga* (das grosse Linga, das Urbild des Linga), von dem dann *Parâçakti* geboren wurde, von diesen zweien *Sadaçiva* und ihm zur Seite als weibliches Prinzip *Adiçakti* (Urkraft), von diesen zweien *Içvara* und *Itschhâçakti* (Begehrungsvermögen), von diesen *Mahêçvara* und *Sugnânaçakti* (Erkenntnissvermögen). Dieser Mahêçvara wurde der Urheber der ersten Schöpfung. Er nahm die Virâd-Form an, und in Folge davon sprossten von seinem Fusse, seinem Knöchel, seiner Wade, seinem Knie, seinem Schenkel, seiner Hüfte und von seinem Leibe die sieben *unteren* Welten; von seinem Nabel, seinem Bauche, seinem Arme, seinem Herzen, seiner Brust, seinem Halse, seinem Gesicht und von seinem Kopfe die Erde und die übrigen sechs *oberen* Welten. Die sieben Meere entstanden von dem Glanze seines Körpers, die acht Weltgegenden von seinen Ohren, alle Berge von seinen Fersen, von seinem glänzenden Gesichte kam *Rudra* hervor, von seinem linken Arm *Vischnu,* von seinem rechten Schenkel *Brahmâ,* von seinem Fuss *Indra,* von seiner Seele der Mond, von seinem Auge die Sonne, von seinen Nägeln die zwölf Sonnengeister (der Thierkreis), von seiner Brust die sieben Rischis, das Heer der Sterne von seiner Stirne, die eilf Rudras von seiner Stirne, die neun Brahmâs von seinem Finger, die vierzehn Indras von seinen beiden Seiten u. s. f. Am Ende dieses Urweltalters tanzte *Mahêçvara* zu seinem Vergnügen, und als er seinen Fuss auf die Welten setzte, — *stoben sie in einem Augenblick aus einander.* Wie die Wasserblasen des aufgeregten Meeres durch den Wellenschlag zerplatzen, so lösten sich die Welten auf durch den Sturm, der sich erhob, als Mahêçvara auf einem Fuss sich herumdrehte, und die ganze Schöpfung kehrte wieder in seinen Leib zurück. Nach dieser Zerstörung nahm Mahêçvara die Form des sich auf den Begräbnissplätzen herumtreibenden Rudra an. Nun entsteht auf Mahêçvara's Befehl

eine zweite Schöpfung, die mit der Entstehung der *Prakriti* (Materie) beginnt, wobei das *Weltei* von *Brahmâ auf Çiva's Geheiss* zerbrochen wird und Brahmâ durch *Büssungen das Wohlgefallen des Çiva* erwerben muss um fähig zu sein zur Schöpfung der Welt. Die Beschreibung der Welt ist im Wesentlichen dieselbe wie in andern Purânas. Auf dem Urmeer schwimmt die grosse Schildkröte; auf dieser liegt die grosse Schlange zusammengewunden; darauf stehen die Elephanten der acht Weltgegenden, auf diesen ruht das feste Land. Kailâsa wird natürlich mit den glänzendsten Farben beschrieben.

Tschanna-Basava will seine Leute nicht bloss zu Çivaiten, sondern zu **Vîra-Çaivas** machen, denn er sagt, die gewöhnlichen Çaiva-Heiligen werden nicht sogleich in das Innere Kailâsas zugelassen, sondern erst an der Thüre aufgehalten; dort binde *Nandîscha* ihnen das *Ischta-Linga* um und mache sie zu *Vîra-Çaivas;* so erhalten sie das volle Bürgerrecht der ewigen Stadt. Zur Heiligkeit der Vîra-Çaivas gehört aber auch ein *philosophisches System,* das ist die sogenannte **Kenntniss der sechs Plätze**. Nachdem Tschanna-Basava die Physik nach dem Schematismus der altindischen Schulen entwickelt hat, beschreibt er diese sechs Orte folgendermassen.

Paraçiva ist der grosse Ort *(Mahâsthala)*. Durch den Glanz von Tschitçakti zerschmolz er in *Lingânga,* d. h. Linga-Körper. Das Linga muss angebetet werden, und der Körper ist der Anbeter; so gibt es einen *Lingasthala* und *Angasthala.* Wenn jene *Çakti* (Kraft) im Linga wohnt, wird sie *Pari* (oberste Frau), wenn in dem Anga (Körper), wird sie *Bhakti* (Andacht) genannt. Çakti ist geschäftig und verwickelt in den Weltangelegenheiten und sorgt für ihre Genüsse, Bhakti ist im Zustande der Ruhe und sucht sich mit Çiva zu vereinigen. Çakti sieht zu Boden, Bhakti zum Himmel. Wenn diese beiden Orte Lingasthala und Angasthala vereinigt sind, findet Absorption in Çiva Statt.

Das *Bhâva-Linga* ist das Wort *„bist“*, das *Prâna-Linga* das Wort *„du“*, das *Ischta-Linga* das Wort *„das“* in jenem bedeutungsvollen Ausspruch des Vêdânta: *„das bist du.“* Jedes dieser drei Linga ist wieder zweierlei Art:

1) Bhâva-Linga.

a) *Mahâ-Linga,* aus der Vereinigung Çiva's mit *Tschitçakti* (Wille).

b) *Prasâda-Linga,* aus Çiva mit *Paraçakti* (Ruhe?).

2) Prâna-Linga.

a) *Tschara-Linga,* „ „ „ *Adiçakti* (Anfang).

b) *Çiva-Linga,* „ „ „ *Itschaçakti* (Luft).

3) Ischta-Linga.

a) *Guru-Linga,* aus Çiva mit *Dschnânaçakti* (Kenntniss).

b) *Atschâra-Linga,* aus Çiva mit *Krîaçakti* (Thätigkeit).

Ebenso ist auch der Anbeter *(Anga)* von dreierlei Art, und jede Art zerfällt wieder in zwei Unterabtheilungen:

1) Yôgânga ist Paramâtma, der oberste Geist.

a) *Aikya* (Vereinigung).

b) *Çarana* (Beschützer).

2) Bhôgânga ist Antarâtma, der Zwischengeist.

a) *Prânalingi.*

b) *Prasâdi.*

3) Têgânga ist der Lebensgeist.

a) *Mahêscha.*

b) *Bhakta* (Anbeter).

Diess sind die berühmten *sechs Orte.* Demgemäss gibt es auch *sechs Arten von Andacht.* Aus dem Geiste, welcher diese sechs Orte angezogen hat, entstand Aether, aus Aether Luft, aus Luft Feuer, aus Feuer Wasser, aus Wasser Erde. Der Aikasthala ist ein geistlicher Körper, der Çaranasthala ein ätherischer u. s. f.

Im Herzen ist Mahâ-Linga, im Ohr Prasâda-, in der Haut Tschara-, im Auge Çiva-, in der Zunge Guru-, in der Nase Atschâra-Linga. Ebenso sind diese sechs Linga's in den entsprechenden Thätigkeits-Organen. Diese sechs Plätze sind also verschiedene Arten und Stufen der Versenkung in Çiva. Einen tieferen speculativen Gehalt wird man nicht darin suchen dürfen. Die Hingabe des ganzen Menschen, die Hingabe des einzelnen Individuums an den grossen Gott ist symbolisch ausgedrückt. Die ursprüngliche Bedeutung des Linga als Zeugungsgliedes scheint dabei, — zum Vortheil für den sittlichen Charakter der Sekte, — ziemlich in Vergessenheit gerathen zu sein.

Der Pantheismus der Vêdânta-Philosophie wird traditionell festgehalten, aber in der That erscheint *Çiva* doch mehr als *persönlicher Gott.*

So können wir als Eigenthümlichkeiten dieser Lingaiten-Sekte angeben:

1) Eine *an's Monotheistische streifende Verehrung des Çiva,* so dass die andern Hindu-Götter dem Çiva gegenüber sehr geringschätzig behandelt werden.

2) Eine Verehrung des Çiva *unter dem Symbol des umgehängten Linga,* so dass der Lingaite zu seiner Gottesverehrung eigentlich keinen Tempel braucht, denn er verehrt das Linga, welches er selbst und sein Priester umgehängt hat.

3) Eine *Opposition gegen die Vorrechte der Brahmanen-Kaste,* so dass innerhalb des Lingaismus der Kasten-Unterschied aufgehoben ist, aber die Lingaiten sich von andern Hindus wie eine selbstständige Kaste abschliessen.

4) Die *Mönche (Dschangamas)* nehmen eine ganz ähnliche Stellung ein und sind so zahlreich wie im Buddhismus. Sie sind der Priesterstand, und sind trotz der Aufhebung des Kastenunterschiedes bei ihrer grossen Zahl und ihrer Bettelhaftigkeit für das Volk eine ebenso drückende Hierarchie wie die brahmanische und buddhistische Priesterschaft. Sie müssen „von den drei Arten des Schmutzes, von Erde, Geld und Weibern, los sein; sie müssen Çiva als Vater und Mutter und seine Anbeter als Brüder und Schwestern, Çiva's Reichthümer als die eigenen ansehen. Sie müssen gleichgiltig sein gegen die Befleckung durch Geburt, durch Gemeinschaft mit andern Kasten, durch Berührung eines Leichnams und durch das Essen von übriggebliebenen Speisen. Sie sollen keinen andern Gott anbeten als Çiva, noch bei den Anbetungsceremonien zugegen sein."

5) Ihre philosophische Lehre ist *nicht der eigentliche Vedantismus,* jedoch auch nicht materialistisch. Eine mystische Versenkung in Çiva, den Gott, von welchem alles individuelle Leben ausgeht und der es wieder zurücknehmen kann, ist das höchste Ziel der Frommen.

Was die **Entstehungszeit** dieser Lingaitensekte betrifft, so ist nach Lassen (IV, 622) der König *Bidschala* im Jahr 1168

gestorben, sie würde also in das *zwölfte Jahrhundert* fallen. Das Tschanna-Basava-Purâna ist nach der eigenen Angabe des Verfassers erst 1586 verfasst worden und enthält am Schluss Weissagungen auf die Muhammedaner und ihre schliessliche Vertreibung. Die ganze Organisation des Lingaismus beruht auf dem Vorbilde des Buddhismus, hat aber den ausgesprochenen Zweck, namentlich den bis dahin im Dekhan noch mächtigen Dschainismus zu verdrängen. Dieser Zweck wurde auch in hohem Mass erreicht. Der Lingaismus will nur eine *Wiederherstellung* der durch die Dschainas verdrängten *Çiva-Religion* sein. Natürlich wird er dabei manches Neue aufgebracht haben, aber dass die Verehrung des *Linga* schon alt ist, haben wir § 17. gesehen, und ebenso scheint der Stier *Basava,* dessen Bild am Eingang der Çiva-Tempel in Stein gehauen ist und dessen lebendige Repräsentanten auf den Tempelgütern als heilige Stiere sich herumtreiben, ein Element der alt-dravidischen Religion zu sein[1]).

§ 34. Die Frauen der drei grossen Götter und der Çakti-Dienst.

Im älteren Brahmanismus haben die Göttinnen nicht die hervorragende Rolle gespielt wie in der griechischen Religion, doch wurde jedem der drei grossen Götter eine Frau als *Çakti* (Kraft) oder *Prakriti* (gebärende Natur) beigegeben, nämlich *Sarasvatî* dem *Brahmâ, Lakschmî* oder *Çrî* dem *Vischnu, Pârvatî, Durgâ, Dêvî, Umâ* oder *Kâlî* dem *Çiva.* Unter diesen hatte die Frau des Çiva unzweifelhaft seit alter Zeit den grössten Anhang im Volke, namentlich in den niederen Kasten, sowohl in Bengalen als im Dekhan, obgleich sie am wenigsten in der altklassischen Literatur genannt wird. Ihr dravidischer Ursprung wird kaum bestritten werden. Der neuere Brahmanismus hat nun dem männlichen Trimûrti von Brahmâ, Vischnu und Çiva auch eine *Vereinigung der drei Frauen,* nicht zu einem dreiköpfigen Bild, wohl aber zu einer gemeinsamen Verehrung unter dem Charakter einer bestimmten *Sekte* und mit eigenen heiligen Schriften, den *Tantras,* zur Seite gestellt. Aber der Schwerpunkt der Verehrung fällt sehr auf die Frau des Çiva.

---

[1]) Vgl. S. 14.

Sarasvatî geniesst etwas mehr Verehrung als Brahmâ, denn es wird ihr jährlich ein Fest gefeiert, an welchem ihr die Schulkinder allerlei Früchte zum Opfer bringen und sie um guten Verstand zur Erlernung nützlicher Künste bitten. Sie ist Göttin aller schönen Künste. Die Musik hat sie ihrem geistigen Sohne Nârada mitgetheilt, dem Erfinder der indischen Guitarre *(Vina)*. Unter den Sterblichen zeichnete sich zuerst aus Bherat, der Erfinder musikalischer Dramen [1]). Gegen Sarasvatî, die Geberin und Schöpferin der Sprache, sündigt der Lügner. Allein die Lüge wiegt bei den Hindus sehr leicht. „In einigen Fällen soll derjenige, welcher falsches Zeugniss aus frommem Beweggrund ablegt, obwohl er die Wahrheit weiss, seinen Sitz im Himmel nicht verlieren: solch Zeugniss nennen weise Männer die Sprache der Götter“ (Manu VIII, 103.). „Solche falsche Zeugen müssen der Sarasvatî Reiskuchen und Milch als Opfer darbringen und sich an die Gottheit der Sprache wenden; damit werden sie die erlassbare Sünde eines falschen, aus Wohlwollen abgelegten Zeugnisses völlig austilgen“ (v. 125.).

Populärer und öfter in den Purânas genannt ist **Lakschmî,** die Spenderin des zeitlichen Glücks, namentlich des Erntesegens. Ihr Verhältniss zu Vischnu wird Vischnu-Pur. I, 8 folgendermassen dargestellt: „*Çrî,* die Frau des Vischnu, die Mutter der Welt, ist ewig, unvergänglich; wie er alles durchdringt, so ist auch sie allgegenwärtig. Vischnu ist das Denken, sie das Sprechen; Hari ist die Politik *(naya)*, sie die Klugheit *(nîti)*. Vischnu ist Verstehen, sie ist Erkenntniss. Er ist Gerechtigkeit, sie ist Frömmigkeit. Er ist der Schöpfer, sie die Schöpfung. Çrî ist die Erde, Hari der Träger derselben. Er ist das Opfer, sie die Opfergabe *(dakschinâ)*. Lakschmî ist das Gebet der Darbringung *(svâhâ)*, Vasudêva, der Herr der Welt, ist das Opferfeuer. Govinda ist der Ocean, Lakschmî sein Ufer. Lakschmî ist die Gattin des Indra (Indrânî), Madhusûdana ist Devendra. Der Discushalter ist Yama, die im Lotus thronende Göttin ist seine dunkle Gattin (Dhûmôrnâ). Çrî ist Reichthum, Çrîdhara (Vischnu) ist selbst der Gott des Reichthums *(Kuvêra)* u. s. f.“ —

[1]) Weiteres über indische Musik s. *Germann*, zu Ziegenbalgs Genealogie der malab. Götter, S. 144.

Nachdem Vischnu-Pur. I, 9 beschrieben ist, wie Lakschmî bei der Ausbutterung des Milchmeers aus demselben hervorgeht, wirft sich Çakra (Indra) selbst vor ihr nieder und preist sie als die Spenderin aller Erkenntniss und ewigen Befreiung, als diejenige, durch welche die Welten wieder belebt worden seien. „Durch deinen gnädigen Anblick, o mächtige Göttin, bekommen die Menschen Weiber, Kinder, Wohnungen, Freunde, Ernten, Reichthümer, Gesundheit und Kraft; Macht, Sieg, Glück sind leicht erreichbar für diejenigen, welchen du lächelst. Du bist die Mutter aller Wesen, wie der Gott der Götter, Hari, ihr Vater; und diese Welt, die leblose und die belebte, ist durchdrungen von dir und Vischnu."

Pârvatî wird, wie wir schon § 17. bemerkten, sehr verschieden dargestellt. In den çivaitischen Purânas erscheint sie als die wohlthätige, freigebige, überaus mächtige Göttin. Was die Vischnuiten von der Lakschmî sagen, das wird auf sie angewendet. Dagegen ist ihr Dienst in Bengalen und in Süd-Indien unter dem Namen der *Kâlî* als ein sehr blutdürstiger, ihr Bild als ein abscheuliches bekannt[1]), wenn sie, mit einem Schwert in der einen, mit einem abgehauenen Menschenhaupt in einer andern Hand, die Kette von Schädeln um den Hals, auf dem Leib ihres eigenen Gatten Çiva steht, der sich auf die Bitten der Götter unter die Leichname der Riesen gelegt haben soll, um ihrem masslosen Schlachten Einhalt zu thun, so dass sie nun aus Erstaunen über diese Begegnung mit ihrem Manne ihre lange Zunge ausstreckt[2]). Sie ist die Cholera-Göttin in Indien, überhaupt Göttin der Epidemien in mancherlei Gestalt. Zu ihrer Sühnung sind blutige Opfer nöthig, nicht nur Geflügel, sondern auch Böcke, Schweine; ja selbst *Menschenopfer* sind ihr wahrscheinlich schon in alter Zeit dargebracht worden. Das

[1]) Her wild dishevelled hair reaching to her feet, her necklace of human heads, the wildness of her countenance, the tongue protruded from her distorted mouth, her cincture of bloodstained hands, and her position on the body of Siva, altogether convey in blended colours so powerful a personification of that dark character she is intended to pourtray, that whatever we may think of their tastes, we cannot deny to the Hindus our full credit for the possession of most extraordinary and fertile powers of imagination. Garrett, Class. Dict., p. 304.

[2]) Ward, Literature and Mythology of the Hindoos, III, 107.

Kâlika-Purâna erklärt, das Opfer eines Menschen oder eines Löwen besänftige sie für tausend Jahre, durch ein Opfer von drei Menschen könne man sie für 100,000 Jahre versöhnen. Der Opfernde soll den Namen der Kâlî anrufen mit den Worten: „Hrang, hring, Kâlî, Kâlî! O du Göttin mit den schrecklichen Zähnen! iss, schlachte, zerstöre alle Bösen, schlage mit dieser Axt! binde, binde! fasse, fasse! trinke Blut! fahre los, halte sie fest! Verehrung der Kâlî!" [1]) Von dieser Göttin hat die Stadt *Calcutta* ihren Namen, denn in *Kâlî-ghat* ist eines ihrer berühmtesten Heiligthümer, und grosse Geldsummen werden alljährlich auf ihren Dienst verwendet. Wenn Lassen (IV, 635.) sagt, ihre Verehrung sei hauptsächlich nur in Bengalen zu Hause, so ist das nur ein Beweis davon, wie wenig bis jetzt die bedeutendsten Vertreter der Wissenschaft die südindischen Religionsformen in den Kreis ihrer Untersuchung gezogen haben, denn nach den übereinstimmenden Berichten der Missionare aus den verschiedenen Gegenden des Dekhan nimmt sie eine hervorragende Stellung ein, so weit das dravidische Sprachgebiet reicht. Da sie in Bengalen auch vorzugsweise von den Çûdras verehrt wird, braucht man über die Zeit, wann etwa dort dieser Kultus aufgekommen sein möchte, keine Hypothesen zu machen [2]); es ist viel einfacher anzunehmen, dass sie dort schon vor der Einwanderung der Arier verehrt worden sei, (vgl. S. 14.). Dagegen die freundlichere Erscheinung der *Pârvatî* als *Bhavâni,* als Tochter des Himavat oder des Dakscha, kann wohl arischen Ursprungs sein.

Im Süden wird die Kâlî zu den *Grâmadêvatas* (Dorfgötter) gerechnet, die eine Mittelstellung zwischen den Göttern und den Bhuten einnehmen, und deren Dienst Graul als das Halbbrahmanenthum [3]) bezeichnet. Die Tamulen reden von *neun verschiedenen Çaktis* oder *Ammen (Ellammen, Mâriammen, Ankâlammen, Bhadra-Kâlî, Pidâri, Tschâmundi, Durgâ, Pûranai, Pudkalai),* welche wohl verschiedene Aemter, aber alle so ziemlich denselben Charakter haben, und wohl als lokale oder provin-

---

[1]) Garrett, p. 305.

[2]) Ueber die *Tantras* und ihre Entstehungszeit vgl. Lassen IV, 632 ff.

[3]) Graul, Reise in Ostindien, IV, 125.

zielle oder durch besondere Verhältnisse hervorgerufene Nuancen derselben Göttin betrachtet werden dürfen[1]).

Der **Çakti-Dienst**[2]) hat wie der Lingaismus das geschlechtliche Verhältniss zur Erklärung der Schöpfung und Erhaltung aller Dinge herbeigezogen; aber nicht das männliche, sondern das *weibliche* Prinzip, der *Mutterschooss der Natur* wird verehrt. Darin liegt eine Opposition gegen die Vedânta-Philosophie, welche die Vielheit der Wesen für eine blosse Täuschung erklärte; der Çakti-Dienst will offenbar die Realität der Natur, die Freude an der Schöpfung und an der Fortpflanzung des Geschaffenen ausdrücken. Aber er ist in einen *gottlosen Naturalismus* verfallen, der noch weniger sittliche Kraft in sich schliesst als der Spiritualismus der Vedânta-Lehre. Der Çakti-Dienst zeichnet sich aus durch seine Unsittlichkeit, namentlich eine Art desselben. Man theilt nämlich die Çâktas in Anbeter der rechten *(Dakschinâtschâris)* und Anbeter der linken Hand *(Vâmâtschâris)*. Letztere stellen die Çakti dem Çiva gleich und halten fünf Stücke, die mit dem Buchstaben *m* anfangen, für unumgänglich nothwendig zu ihrem Gottesdienst: *mânsa* (Fleisch), *matsya* (Fisch), *madya* (berauschende Getränke), *maithuna* (Beischlaf) und *mudrâ* (mystische Geberden). Uebernatürliche Kräfte suchen sie dadurch zu gewinnen, dass einer allein um Mitternacht auf einem Leichnam sitzend die vorgeschriebenen Opfer verrichtet. Thut er es ohne Furcht, so stellen sich ihm die *Bhûtas* und alle bösen Geister zur Verfügung. Bei ihren nächtlichen Versammlungen zur vollständigen Einweihung in den „geschlossenen Kreis des Glücks“ *(Çri-tschakra, Pûrnâbhischêka)* stellt eine nackte, mit Zieraten und Juwelen reich geschmückte Frau die Çakti vor, steht mit lang heraushängender Zunge und wild herabfallendem Haar vor den Anbetern, diese sprechen ihre unzüchtigen *mantras,* berauschen die Frau und sich selbst und treiben die schändlichste Unzucht. Aller Kastenunterschied hört dabei auf, aber nachher sondern sie sich wieder in Kasten ab und halten ihre nächtlichen Orgien sehr geheim[3]).

---

[1]) Ziegenbalg, S. 42. 146 ff. 180.

[2]) In Süd-Indien bezeichnet man auch den Bhutendienst zuweilen mit dem Namen Çakti-Dienst.

[3]) Wilson, I, 254 ff. Lassen, IV, 636 ff.

§ 35. Die bedeutendsten unter den übrigen Göttern des neueren Brahmanismus.

Man unterscheidet drei Rangstufen der brahmanischen Götter. Unter denen des zweiten Rangs heben wir zunächst hervor:

I. *Ganêça* und *Kârtikêya,* die Söhne des Çiva.

Ganêça *(Vighnêçvara* wird er bei Ziegenbalg S. 69 ff. genannt), der Gott der Klugheit, mit dessen Verehrung jedes Buch anfängt *(Namô Ganêçâya!),* und den man zum Beginn eines jeden Unternehmens anrufen soll, ist einer der populärsten indischen Götter. Er ist leicht kenntlich an seinem Elephantenkopf, und sein Bild findet sich fast in allen Tempeln, nicht bloss in den ihm speziell geweihten, aber auch in den Häusern, denn als Beschützer des Hauses ist er an die Stelle des vedischen Agni getreten. In den vorbuddhistischen Schriften wird er nirgends genannt. Ueber seine Geburt und seinen Elephantenkopf gibt es allerlei Sagen, zum Theil von obscönem Inhalt. Die Hindus selbst wissen es eigentlich nicht zu erklären, warum ihr Gott der Klugheit einen Elephantenkopf haben müsse. Eine besondere Sekte, die *Ganapatyas,* glaubt an eine *Incarnation dieses Gottes* in dem Geschlecht des *Moroba,* namentlich in dessen Sohn *Tschintamun,* dessen Nase bei einem Streit mit einem Vischnuiten über die dem Ganêça gebührende Ehre sich zu einem Elephantenrüssel verlängert haben soll, so dass der Vischnuite die Gottheit vor sich hatte und anbeten musste. Die Sekte ist aber nie zahlreich geworden.

Kârtikêya oder *Skanda,* im Dekhan gewöhnlich *Subhramanya,* auch *Schanmukha* genannt, der sechsköpfige Kriegsgott, geniesst namentlich im Süden eine grosse Verehrung. Das *Skanda-Purâna* lässt ihn als Sohn des Çiva aus dem Ganges hervorgehen. Er ist dazu bestimmt den Dämon *Sûra* oder *Târaka* aus dem Weg zu schaffen, welcher durch 2000jährige Busse die Macht erlangt hatte, über alle Welten zu regieren und weder von Çiva noch von andern Göttern getödtet zu werden. So muss nun ein auf Erden geborenes Wesen, das doch göttliche Stärke hat, die Welt von dem Tyrannen befreien[1]). Die

---

[1]) Diese Sage von seiner Geburt ist offenbar eine çivaitische Nachbildung

sechs Flussnymphen *(Krittikâs)* streiten sich darum, das schöne Kindlein zu säugen, wie es auf der Oberfläche des Ganges zum Vorschein kommt, und damit keine zu kurz kommt, nimmt es sechs Köpfe an. Die Tamulen lassen den Subhramanya in der Nähe von *Trankebar* den *Sûra* besiegen und tödten. Subhramanya ist namentlich der Gott der Burgen und seine Pagoden krönen manche Bergspitzen[1]). Der Kavêry vertritt im Süden die Stelle des Ganges als heiliger Fluss des Çiva und seiner Familie. Auch am Westabhang der Kurgberge befindet sich ein von weit her besuchtes Heiligthum des Subhramanya. Seine Feste im Monat *Kârtika* (October) zeichnen sich besonders durch Musik und auf den Bergen angezündete Feuer aus, welche die Siegesfeier der heimkehrenden Krieger bedeuten sollen. Die Tempeldirnen, welche ihm verlobt sind, tragen nicht zur Beförderung der Sittlichkeit in dem ihm ergebenen Lande bei. Mars und Venus finden sich auch in Indien zusammen.

II. **Dakscha**, einer der alten Adityas[2]), ist eine in der späteren indischen Mythologie häufig genannte Person. Er soll aus dem Daumen des Brahmâ geboren sein und ausser 24 Töchtern von seiner Frau Prasûti 27 weitere Töchter gehabt haben, die in den sogenannten Mondhäusern am Himmel erscheinen. Die Sage vom Opfer des Dakscha haben wir schon S. 128 berührt. Sie wird in den Purânas mannigfaltig ausgesponnen[3]). Dakscha erscheint hier als ein Heiliger, der zu *Gangâdvâra* am Fuss des Himalaya, dem heutigen *Hurdvar,* ein grosses Rossopfer darbringt, zu welchem Götter aller Art vom Himmel, aus der Luft und von der Erde eingeladen sind. Nur für *Mahâdêva (Çiva),* der auf einem mit Edelsteinen strahlenden, wie die Sonne leuchtenden Gipfel des Mêru mit seiner Gattin Pârvatî und seinem Hofstaat thront, hat Dakscha keinen Antheil am Opfer bestimmt. Darüber zurechtgewiesen von einem

---

der Avatâras des Vischnu. Aber seine Verehrung ist wohl älter, und das Vorherrschen derselben im Süden deutet auf dravidischen Ursprung.

[1]) Germann, zu Ziegenbalg, S. 82.

[2]) S. 28.

[3]) Wilson fügt sie in seine Uebersetzung des Vishnu-Pur. I, p. 120—134 nach dem Vâyu-Pur. mit Anmerkungen über die abweichende Darstellung in andern Purânas ein.

Rischi Dadhîtscha antwortet er: „Ich habe schon viele Rudras mit Dreizacken und Haarflechten, in eilf Gestalten, bei mir; ich erkenne keinen andern Mahâdêva an.“ Dadhîtscha erklärt das Opfer für ungenügend, so lang nicht eine Anrufung des Iça (Içvara) dabei sei. Dakscha aber erklärt sein ganzes Opfer für eine dem Vischnu, dem höchsten Herrn über alles, zugehörige Gabe. Inzwischen sieht Dêvi auf ihrem Herrschersitz die ganze Schaar der Götter, Indra an der Spitze, sich entfernen, und fragt ihren allwissenden Gemahl, wohin diese gehen. Sie bekommt zur Antwort, diese gehen zu dem Rossopfer des ausgezeichneten Patriarchen Dakscha. Eifersüchtig auf die Ehre ihres Gemahls fragt sie weiter, warum denn er nicht auch dahin gehe. Mahêçvara erwiedert, sämmtliche Götter haben verabredet, ihm keinen Antheil an den Opfergaben zu gewähren. Empört über diese schändliche Behandlung des höchsten Gottes ist Pârvatî bereit alles dranzugeben und sich selbst Bussen aufzulegen, damit doch ihr Gatte wenigstens die Hälfte oder ein Drittel der Gaben bekomme[1]). Mahâdêva beruhigt sie, indem er darauf hinweist, wie auch er seine Opfer bekomme von seinen Priestern, den wahrhaftigen Weisen, wozu man keine Brahmanen brauche, und indem er, um das Opfer des Dakscha zu zerstören, aus seinem Mund ein schreckliches Wesen hervorgehen lässt mit tausend Köpfen und tausend Füssen, das tausend Keulen schwingt und tausend Speere wirft, die Muschel, die Wurfscheibe, das Scepter, einen feurigen Bogen und eine Streitaxt trägt. Es erscheint in verzehrendem Glanz, geschmückt mit dem wachsenden Mond, gekleidet in ein bluttriefendes Tigerfell; es hat einen ungeheuren Magen und einen schrecklichen Rachen mit mächtigen Fangzähnen. Dieses Wesen, *Vîrabhadra* genannt, kniet nieder vor Mahâdêva und bekommt auf die Frage, was es thun solle, die Antwort, *es solle das Opfer des Dakscha zerstören.* Wie ein losgelassener Löwe stürzt sich Vîrabhadra, der eine Ausgeburt des Zorns der Dêvî ist, begleitet von Dêvî

---

[1]) In einigen andern Purânas ist *Satî*, die Frau des Çiva, eine Tochter des Dakscha; sie sucht zwischen beiden zu vermitteln, und nach dem Bhâgavata-Purâna wirft sie sich schliesslich selbst in das Opferfeuer. Daher haben in Indien die *Wittwenverbrennungen* den Namen *Sati's* bekommen.

selbst in ihrer furchtbaren Gestalt als Rudrakâlî und ihrem Gefolge auf die am Opfergelage schmausenden Götter, indem er aus den Poren seiner Haut noch Tausende von Halbgöttern hervorgehen lässt, die ebenso stark sind wie er. Ein ungeheures Getöse erfüllt die drei Welten, und es geht alles drunter und drüber: Fleisch, Milch, Butter u. s. f. wird durcheinandergeworfen; die schrecklichen Rudras beissen und jagen die Götter, *Yadschna* (das personificirte Opfer) wird enthauptet und flieht zum Himmel in der Gestalt eines Hirsches, *Indra* wird zu Boden geschlagen und mit Füssen getreten, dem *Yama* sein Stab gebrochen, der *Sarasvatî* und den *Mâtris* die Nasen abgeschnitten, dem *Pûschan* die Zähne eingeschlagen u. s. f.[1]). Brahmâ fleht endlich den Rudra um Gnade an und Dakscha wird von Vîrabhadra angewiesen seine Zuflucht zu dem *Gott der Götter* zu nehmen, dessen Zorn mächtiger sei als die Segnungen der andern Götter. So unterwirft sich ihm Dakscha, erhält auf seine Bitte die Zusicherung, dass das Opfer, welches er mit so grosser Mühe bereitet hatte, nicht vergeblich sei, und lobt den dreiäugigen *Mahâdêva,* indem er seine 8000 Namen hersagt.

III. **Gangâ,** die berühmte Flussgöttin, gehört zum Kreis des *Rudra-Çiva.* Ihre Entstehung wird in den Purânas mit dem dritten Auge des Çiva in Verbindung gebracht. Pârvatî fand einmal ihren Gatten nach längerem Suchen in einem Hain unter einem Mango-Baum, schlich sich von hinten zu ihm und bedeckte mit ihren Händen seine zwei Augen. Da wurde die ganze Welt in Finsterniss gehüllt. Nun öffnete Çiva sein Feuerauge auf der Stirne. Die Finsterniss floh, aber die Welt war in Gefahr zu verbrennen. Die Götter schrieen zu Çiva um Hilfe. Pârvatî zog ihre Hände zurück, und augenblicklich ergossen sich aus seinen Augen so mächtige Thränenbäche, dass eine Ueberschwemmung drohte. Da tauchte der Herr der Welt seinen Haarbüschel in das Gewässer und zog das Wasser an sich[2]).

---

[1]) Die Zerstörung des Dakscha-Opfers ist ein Lieblingsgegenstand für indische Bildhauerkunst von çivaitischer Richtung; sie findet sich namentlich in den Felsentempeln von *Elephante* und *Ellora.*

[2]) Das Tschanna-Basava-Purâna knüpft hieran die Frage, wo Çiva

Aber wie ist die Gangâ vom Himmel auf die Erde herabgekommen? Davon erzählt schon das Râmâyana. Die 60,000 Söhne des Königs *Sagar* waren von dem frommen *Kapila* in Asche verwandelt worden und ihre Seelen in die Unterwelt gekommen, weil sie denselben während seiner Andacht angegriffen hatten, um ein von Indra geraubtes und bei Kapila verstecktes Opferpferd wieder zu holen. Sagar's Jammer um seine Söhne bewegte selbst den Kapila-muni zum Mitleid. Er versprach dem Sagar, zur Befreiung seiner Söhne zu helfen, wenn einer seiner Nachkommen *die Gangâ vom Himmel herab in die Unterwelt leiten* könne. Das that *Bhagîratha* durch tausendjährige Büssungen mit Vischnu's Hilfe. Die Gangâ stieg ungern herab, denn sie fürchtete, nachdem sie Millionen von Wesen zur Erlösung gedient habe, werde niemand sie in den Himmel zurückbringen können; doch Vischnu versprach diess zu thun. So kam sie zunächst auf den Himalaya. Aber sie brauchte 60,000 Jahre zu ihrem Lauf in das Meer. Sie war einmal zwölf Jahre lang in einer Höhle eingeschlossen, bis Indra's Elephant *Airavata* den Felsen mit seinen Stosszähnen spaltete. Die Aufsaugung in den Haarlocken des Çiva wird hier auch auf diesen Weg versetzt, und Vischnu muss das Haar des Çiva auflösen bei *Haridvâra* (dem Ort, wo der Ganges aus dem Gebirge in die Ebene tritt). Desshalb ist der Fluss an dieser Stelle besonders heilig, ferner bei *Allahabâd,* wo die *Yamunâ* einmündet, bei *Benares* und beim Ausfluss in das Meer, dem *Sagar-Ende.* Hier steigt sie hinab in die Unterwelt, um Sagar's Söhne zu befreien, die nun sogleich zum Himmel emporfahren. Am Sagar-Ende wurden der Gangâ häufig Kinder geopfert[1]). Das Baden

---

während der drei Fluthen sich aufgehalten, der Finsterniss-, Feuer- und Wasserfluth, und die Antwort: »Die Welten sind gleich Feigen auf dem Büschel seines Haares; sind sie reif geworden, so fallen sie ab und neue wachsen wieder; Çiva selbst ist der Feigenbaum. Während jener Fluthen war er gleich einer Juwelen-Lampe in einem finstern Hause, gleich einem See, um dessen Ufer ein Feuer brennt, gleich dem Leuchten des Meeres. Während der Fluthen sass er, allem zerstörenden Einfluss fern, auf der Steinbank in seinem Lusthain.«

[1]) Ward, III, 215. Prasanna, eine Novelle von Henrietta Mullens, übers. v. Hauff, S. 6 ff.

im Ganges befreit von allen Sünden, und wer im Ganges stirbt, hat nach dem Skanda-Purâna Auflösung in das Brahma zu erwarten. Die Göttin wird abgebildet in lieblicher Gestalt, mit einer Lotusblume in der Hand.

IV. Unter die **acht Welthüter** *(Lôkapâlas)* hat der neuere Brahmanismus, wie wir schon bemerkt, die alten Veda-Götter *Indra, Varuna,* als Gott des Wassers, *Agni, Sûrya; Sôma* oder Tschandra als Mondgott, *Vâyu* oder Pavana und *Yama,* nebst dem *Kuvêra,* dem Gott des Reichthums versetzt. Sie werden nun mit Wagen, mit bestimmten Thieren und sonstigen Abzeichen dargestellt. Nur über die zwei letzten reden wir noch einige Worte. **Yama** lässt durch seine Boten *(Yamadûtas)* die Seelen aus den Leichnamen ziehen und mit Stricken gebunden zu sich führen. Bei besonders frommen Menschen holt Yama selbst die Seele. Die Boten werden dargestellt als unförmliche Gestalten, in Felle gekleidet, mit feurigen Augen, langen Haaren und Zähnen. Wenn sie eine Seele dem Todtenrichter gebracht haben, befiehlt dieser seinem ersten Schreiber *Tschandragupta,* das Verzeichniss aller guten und schlechten Handlungen des Verstorbenen vorzulesen, welches in dem Buch *Ugrasandhâni* enthalten ist. Dann wird entschieden, wohin eine Seele wandern muss, ob sie in die Höllen versetzt, oder auf die Erde in irgend einen Leib zurückgeführt, oder in eine höhere Region aufgenommen werden soll. — **Kuvêra** ist besonders der Herr der unter der Erde verborgenen Schätze und residirt in den Bergwerken von *Kailâsa,* wo seine hässlichen, zwerghaften Diener Wache halten und durch Zaubermittel gewonnen oder gezwungen werden können, etwas von den Schätzen mitzutheilen. Kuvêra selbst erscheint als ein hässlicher Mensch mit drei Köpfen, drei Beinen, acht Zähnen, einem einzigen Ring in den Ohren, grünen Augen und einem weissen Aussatz am Leib, — das Bild eines alten Geizhalses.

V. Noch erwähnen wir **Kâma** oder *Manmatha,* den griechischen Eros, der auf einem Papagei reitend mit seinem Pfeil diejenigen verwundet, welche Liebe empfinden. Er gehört zur Familie des Vischnu. Çiva's, des strengen Asceten Auge hat ihn zu Asche verbrannt, aber sobald Çiva die Pârvatî heirathet, wird er wieder geboren als Sohn des Krischna. Ihn begleitet die

schöne *Rati,* welche er sich aus dem Hause des Riesen Sambara erobert hat. Im Ganzen wird die edle, poetische Seite der menschlichen Liebe, wie sie in Kâma sich darstellt, im Unterschied von dem hässlichen Çakti-Dienst, in Indien wenig kultivirt[1]).

II. Verfassung und Kultus im neueren Brahmanismus.

§ 36. Gliederung und Beschäftigung der Brahmanenkaste.

So einig die Brahmanenkaste gegen alles Fremde, namentlich gegen fremde Religion zusammensteht, so macht sich doch in derselben Kaste die *confessionelle Zersplitterung* der Hindu-Religion am meisten geltend. Aber auch die *nationalen Unterschiede* zwischen Süd- und Nord-Indien und wieder zwischen den einzelnen Sprachgebieten sind selbst an den Brahmanen von arischem Ursprung nicht spurlos vorübergegangen, da sie sich eingelebt haben in das Volk, unter welchem sie wohnen. Neben dieser nationalen und confessionellen Gliederung der Brahmanenkaste haben wir noch ihre *hierarchische* Ordnung und ihre Beschäftigung zu betrachten. Für alle diese Punkte liegen uns nicht aus allen Theilen von Indien gleichmässig eingehende Berichte vor; aber es scheint, dass die hierarchische Ordnung innerhalb der verschiedenen Parteien und Confessionen so ziemlich überall dieselbe sei, so dass wir bei einer Beschreibung der Verfassung im kanaresischen Sprachgebiet ein Bild von der Verfassung des neueren Brahmanismus überhaupt bekommen[2]).

---

[1]) Eine Ausnahme nennt Germann, bei Ziegenbalg, S. 134 ff.

[2]) Ausser den gedruckten Quellen wurde für die folgende Darstellung ein im Archiv des Basler Missionshauses befindlicher Aufsatz des verstorbenen Miss. *Kies* in Guledgudd »Ueber die Religions-Institute der Kanaresen« benützt.

I. Die **nationale** Gliederung der Brahmanen[1]).

A. Nach ihrer *Abstammung, ohne Rücksicht auf den Wohnsitz,* leiten die Brahmanen ihre Geschlechter von den *sieben Rischis: Bhrigu, Angiras, Atri, Viçvâmitra, Kaçyapa, Vasischtha* und *Agastya* ab. Jeder dieser Stämme zerfällt wieder in *Gotras,* die über ganz Indien verbreitet sind.

B. Nach ihren *Wohnsitzen* zerfallen sie in

1. *Gaur* oder nördliche Brahmanen, die sich von den südlichen absondern wie von einer andern Kaste, indem sie ihnen vorwerfen, dass sie ihre Frauen und Töchter unverschleiert, sogar mit unbedecktem Haupt öffentlich erscheinen lassen. Sie zerfallen wieder in

a) *Kanyakubdscha* oder *Kanudschiya,* hauptsächlich in Benares und den Nordwestprovinzen verbreitet;

b) *Sarasvatî,* ebenfalls aus dem Nordwesten;

c) *Gaur* im engeren Sinn des Wortes, besonders bei Delhi und in Bengalen;

d) *Maithila* im nördlichen Behar;

e) *Utkalas* in Orissa.

2. *Dravida* oder südliche Brahmanen, welche den nördlichen vorwerfen, dass sie Fische essen und der Kâlî blutige Opfer darbringen.

a) *Mahârâschtra* in Mahratta[2]);

b) *Tailanga* im Telugu-Lande;

c) *Dravida* im Tamil-Lande;

d) *Karnâta* im Kanaresischen;

e) *Gurdschar* in Gudscharat.

II. Die **confessionelle** Gliederung (*mata*).

A. *Çivaitische* Brahmanen werden im Norden *Dandis,* im Süden *Smârtas genannt.* Sie sind die Nachfolger des Çankarâtschârya und der vedantistischen Advaita-Lehre[3]) und verehren den Çiva in dem *Sthâvara Linga,* sind aber nicht so ausschliessliche Çivaiten, dass sie nicht mit den vischnuitischen Madhvern

---

[1]) Garrett, Classical Dictionary, Supplement, p. 22—24.

[2]) Zu diesen gehören wahrscheinlich auch die Konkani-Brahmanen.

[3]) S. 208.

essen würden. Sie heirathen sogar mit denselben, wenn nicht verschiedene Nationalität sie trennt. Die Frau folgt dabei der Confession des Mannes. Ausser den Smârtas gibt es wohl noch andere Çivaiten, wie wir § 33. bemerkten, aber theils bilden sie keine grössere Gemeinschaft, theils haben sie sich als antibrahmanische Sekte constituirt, wie auch die Çâktas.

B. Die *vischnuitischen* Brahmanen zerfallen in mehrere Schulen, die erst nach Çankarâtschârya's Zeit ihre Systeme ausgebildet haben[1]).

1) Die *Çrî-Vaischnavas* oder *Çrî-Sampradâyîs* verehren den Vischnu und seine Gattin Çrî und haben als Abzeichen auf der Stirne einen Dreizack, dessen Mittelstrich roth, die Zinken dagegen weiss gefärbt sind. Sie sind Schüler des *Râmânudscha,* welcher im zwölften Jahrhundert in Maisur für den Vischnuismus wirkte, viele Dschainas bekehrte und dem Advaita-Pantheismus des Çankarâtschârya die *Visischtadvaita* gegenüberstellte, d. h. die unterschiedene Unzweiheit, indem er lehrte, Gott und Welt seien allerdings im letzten Grund Eins, aber man könne doch in der Gottheit die zwei Grundformen *Tschit* (Bewusstes, Geist) und *Atschit* (Unbewusstes, Materie) unterscheiden. Der Lenker und Erhalter der Welt wird *Içvara* (Herr) genannt. In Bezug auf die äusseren Ceremonien sind die Çrî-Vaischnavas sehr scrupulös, so dass schon der Blick eines Fremden auf ihre Speisen dieselben verunreinigt. Sie stehen als Alt-Vischnuiten sowohl den Çivaiten als den speciellen Krischna-Verehrern ziemlich schroff gegenüber und sind im Süden zahlreicher als im Norden.

2) Die *Râmânandîs* oder *Râmavats* verehren vorzugsweise die Incarnation des Vischnu als *Râmatschandra* und die im

[1]) Wilson, I, p. 34 ff. Alle vischnuitischen Parteien halten die *Tulasî-Pflanze* und den *Çâlagrâma-Stein* heilig. Letzterer ist ein Ammonit, und man hat keine Spur davon, was sie sich eigentlich dabei vorstellen, auch nicht, dass dieses Symbol in alter Zeit schon beim Vischnu-Dienst vorgekommen wäre. Die einfachste Erklärung ist wohl die, dass die Vischnuiten auch einen heiligen Stein haben wollten, um nicht hinter den Çivaiten zurückzubleiben, die im Linga einen solchen hatten. Vielleicht hat der Çâlagrâma-Stein im Kultus der Urbewohner irgend eine Bedeutung gehabt, wie auch die Tulasî-Pflanze, welche mit der çivaitischen Rudrâkscha rivalisiren musste.

Râmâyana hervortretenden Personen *Sîtâ, Lakschmana* und *Hanumân*. Ihr Mantra ist *Çrî Râma*, ihr Gruss: *Dschaya Çrî Râma, Dschaya Râm* oder *Sîtâ Râm*, ihr Zeichen auf der Stirne dasselbe wie bei den *Çrî-Vaischnavas*, nur dass der Mittelstrich des Dreizacks gewöhnlich kleiner ist. Die Partei ist gegründet worden durch *Râmânanda*, einen *Çrî-Vaischnava* aus dem Ende des 14. oder Anfang des 15. Jahrhunderts[1]), der nach seiner Rückkehr von einer längeren Reise von seinen Brüdern ausgeschlossen wurde, weil sie ihn im Verdacht hatten, er habe auf der Reise seine Mahlzeiten nicht so im Verborgenen gehalten, wie die Gebote des Râmânudscha es erforderten. Râmânanda gründete nun das Hauptkloster seiner Partei, *Pantscha Gangâ Ghât* in *Benares*, und seine Anhänger sind im Gangesland sehr zahlreich, während sie in Südindien keine Klöster haben. Er nannte sie *Avadhûta*, Befreite, und war besonders bemüht, das pedantische Ceremonien-Wesen der Çrî-Vaischnavas zu erleichtern, auch seine Lehre andern Kasten als den Brahmanen zugänglich zu machen. Desshalb schrieben seine Schüler ihre Schriften in den Volkssprachen. Mehrere kleine Parteien in Nord-Indien haben sich von den Râmânandîs abgezweigt[2]).

[1]) Wilson, I, 47.

[2]) Ein Schüler des Râmânanda, *Kâbîr*, ist noch weiter gegangen in der Reform des brahmanischen Kasten- und Ceremoniensystems und zum Stifter einer *zum Monotheismus neigenden Vischnuiten-Sekte* geworden, indem er den Gottesbegriff der Muhammedaner mit der indischen Religion zu verbinden suchte und dadurch ein Vorläufer des Nânak Schâh wurde. Die *Kâbîr Panthis* lehren, dass der höchste Geist (*Parama-puruscha*), der Schöpfer der Welt, nicht frei von allen Eigenschaften und Formen sei, wie die Vedantisten annehmen, sondern einen aus den fünf Elementen zusammengesetzten Leib habe und sein Geist mit den drei *gunas* begabt sei. Er besitzt unbeschreibliche Reinheit und unwiderstehliche Kraft. Er kann nach Belieben alle Gestalten annehmen. Sonst ist seine Natur nicht verschieden von der der Menschen. Alle Dinge waren vor der Schöpfung in ihm enthalten und kehren nach dem Untergang ihrer irdischen Formen in Gott zurück. Nachdem Parama-puruscha 72 Perioden allein gewesen, empfindet er den Wunsch, die Welt zu schaffen. Dieser Wunsch nimmt die Gestalt der *Mâyâ* (Täuschung) an. Mit ihr, der *Çakti*, zeugte er die grossen Götter *Brahmâ*, *Vischnu* und *Çiva*. Darauf zieht er sich von ihr zurück. Seine Gattin zwingt sodann ihre eigenen Söhne, sich mit ihr zu verbinden, und diese erzeugen mit ihr die Göttinnen *Sarasvatî*, *Lakschmî* und *Umâ*, welche die Mâyâ mit ihren Söhnen verheirathet. Sie zieht sich dann nach *Dschvâlâmukhî* zurück und

3) Die *Madhvâtschârîs* oder *Madhver* kommen im Norden nicht vor, sie sind dagegen die bedeutendste vischnuitische Partei im Tulu-Land und haben ihren Hauptsitz in *Udapi*. *Madvâtschârya* war in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts Minister der Könige von Vidschayanagara am Tungabhadra, und soll selbst im Kloster Çringagiri, der Hauptstiftung Çankarâtschâryas, also von Çivaiten, erzogen worden sein. Die von Krischna erbaute heilige Stadt *Dvâraka* am westlichen Ende von Gudscharat war nach Krischna's Tode vom Meer weggespült worden. Ein Schiff, welches ein Krischna-Bild von dort, in heilige Erde *(Gopitschandana)* gehüllt, an Bord hatte, war an der Küste des Tulu-Landes gescheitert. Dem Madhvâtschârya wurde durch göttliche Offenbarung die Stelle gezeigt, wo es versunken war. Er förderte das Bild zu Tage und stellte es in Udapi als Gegenstand der Verehrung auf, gründete acht Klöster im Tulu-Land und vier weitere durch einen seiner Schüler jenseits der Ghats. In Udapi versehen acht ehelose Brahmanen abwechselnd den Tempeldienst, und machen dazwischen Bettelreisen, um für den Unterhalt des Klosters zu sorgen. Sie tragen keine Brahmanenschnur, sondern einen Stab wie die Dandis oder Smârtas, mit denen sie auf gutem Fusse stehen, und wollen als Sannyâsis angesehen sein. Ihr Vischnuismus ist so tolerant, dass die Bilder von Çiva, Durgâ und Ganêça auf demselben Altar stehen wie das des Krischna. Die Madhver bezeichnen sich auf der Stirne mit einem senkrechten Strich und einem Punkte darunter, so dass beides zusammen wie ein auf der Nasenwurzel stehendes Ausrufungszeichen aussieht. Ihre philosophische Lehre ist *Dvaita;* sie scheiden zwischen *Dschîvâtma,* dem individuellen Leben, und *Paramâtma,* dem höchsten Leben, aber so, dass das erstere unauflöslich mit dem letzteren verbunden ist. Sie wollen keine Auflösung

überlässt diesen drei Paaren, die Welt zu erschaffen und zu regieren. Wilson, I, 68–98. Lassen, IV, 610—616. — Die *Kâbîr Panthis* haben ihren Mittelpunkt in *Tschaura* bei Benares. Sie scheinen aber nirgends so zahlreich zu sein wie die Lingaiten-Sekte in Mahratta, mit der sie als monotheistische anti-brahmanische Vischnuiten in Parallele gestellt werden können; nur dass bei ihnen das Mönchthum keine solche Gewalt ausübt, und sie überhaupt verhältnissmässig friedliche Leute sind.

in das Brahma *(Môkscha)*, sie halten die Yôga der Çaivas und das Sâyudschyan der Vaischnavas für unmöglich, aber sie glauben durch Verehrung des Vischnu von der Seelenwanderung erlöst zu werden und ewige Seligkeit in Vaikuntha zu erlangen, die in vier Eigenschaften besteht: *Sârûpya* (Aehnlichkeit der Gestalt), *Sâlôkya* (sichtbare Gegenwart), *Sânnidhya* (Nähe) und *Sârschthi* (gleiche Macht)[1].

4) Die *Vallabhâtschârîs* sind spezielle Krischna-Verehrer, so dass sie dem Krischna einen Himmel über dem des Vischnu und aller andern Götter zuschreiben in *Gôlôka*. Sie berufen sich dabei auf das Bhâgavata- und das Brahma-Vaivartta-Purâna, welche den Krischna so zum höchsten Gott gesteigert haben. Sie feiern aber hauptsächlich das *Jugendleben des Krischna unter den Hirten,* und stellen die täglichen Vorkommnisse desselben in acht Anbetungen in ihren Tempeln symbolisch dar. *Vallabhâtschârya* lebte im Anfang des 16. Jahrhunderts, stammte aus dem Telugu-Land und soll in Vidschayanagara die Smârtas in der Disputation überwunden haben; später soll er in Nord-Indien sich aufgehalten haben und nachdem er sich bei Hanumân Ghât in den Ganges gestürzt hatte, aus dem Wasser in einer Flamme zum Himmel emporgestiegen sein. Die Vallabhâtschârîs leben nicht sehr ascetisch. Sie wollen ihren Gott in den Freuden des geselligen Lebens verehren. Ihre Lehrer *(Gosains)* sind verheirathet und lassen sich von ihren Anhängern *Tan, Man* und *Dhan,* Leib, Seele und Geld übergeben, was auch bei Anhängerinnen sehr wörtlich genommen wird. Im Gangesland und in Gudscharat ist diese Partei zahlreich. Namentlich viele Kaufleute und Vornehme halten sich zu derselben. Ihr Zeichen ist: zwei rothe senkrechte Striche, die in einem Halbkreis über der Nasenwurzel sich vereinigen, und ein Punkt dazwischen[2].

5) Die *bengalischen Vischnuiten* betrachten als ihre grössten Lehrer *Tschaitanya, Advaitananda* und *Nityânanda.* Sie waren Zeitgenossen des Vallabhâtschârya, und von dem ersten werden manche Wunder erzählt, namentlich wie er in der Ekstase

---

[1]) Wilson, I, 139—150.
[2]) Wilson, I, 119—136.

den Krischna, die Radhâ und die Gôpîs gesehen habe. Der Glaube an Krischna soll nach seiner Lehre von allen Sünden reinigen. Auch hier wird Krischna als das höchste Wesen betrachtet, und *Tschaitanya* selbst als eine Incarnation des Krischna[1]).

III. Die **hierarchische Gliederung** und die **Beschäftigung** der Brahmanenkaste. Hier müssen wir unterscheiden:

A. Die *mit den Vedas beschäftigten Brahmanen (Vaidikas),* welche wirklich ein priesterliches Amt haben und nicht bloss von einem solchen Geschlecht abstammen.

1) Die *Kirchenfürsten* und *Klostergeistlichen (Svâmis* und *Gurus)* müssen unverheirathete Sannyâsis sein. Sie sind die höchsten Autoritäten des Volks in religiösen Dingen. Wie im Buddhismus, so sind auch im neueren Brahmanismus die *Klöster* Sitze des Kirchenregiments. Es gibt keine unabhängige Weltgeistlichkeit. Allerdings leben nicht alle Priester im Cölibat und im Kloster, aber die in den Städten und Dörfern Wohnenden sind abhängig von den Klostergeistlichen, namentlich vom *Svâmi,* dessen Würde ungefähr der eines Bischofs entspricht, während die andern *Gurus* mehr mit dem Unterricht der Brahmatschâris und sonstigen Angelegenheiten des Klosters beschäftigt sind. Unter den Klöstern selbst ist eine Rangordnung, welche durch die Namen *Matha, Pitha* (erhabener Sitz) und *Sinhâsana* (Löwensitz, Thron) ausgedrückt wird. Die *Pithas* suchen sich häufig unabhängig zu machen von den *Sinhâsanas,* indem sie die höchsten Amtsfunctionen selbst vollziehen. Nur das Recht der Appellation an die letzteren wird allgemein zugestanden, und bei den Amtsumzügen der obersten Würdenträger müssen die in den Pithas wohnenden sie durch den Sprengel begleiten. Bei diesen Visitationsreisen der Svâmis finden namentlich die Ausschliessungen und Wiederaufnahmen in die Kaste Statt. Aber auch für solche, die ihre Kastenpflichten genau erfüllt haben, sind sie häufig ein Gegenstand der Besorgniss, denn der Svâmi und sein grosses Gefolge muss glänzend bewirthet und beschenkt werden. — Das Wort *Guru* bedeutet „schwer,

---

[1]) Wilson, I, 152—173.

würdig," entspricht also dem hebräischen *Rabbi*. Der Einfluss des Guru wird als ein dreifacher bezeichnet: er ist *Sîkschakarta* (Herr der Unterweisung), *Dîkschâkarta* (Herr der Einweihung) und *Môkschakarta* (Herr der Erlösung). Als Sîkschakarta hat er in den Vorschriften der Religion zu unterweisen und namentlich die Uebertretung der Kastengebote zu bestrafen. Als Dîkschâkarta hat er in die Geheimnisse einzuweihen, namentlich seinen Segen zu spenden, sein Fusswasser zum Trinken auszutheilen u. dgl. Als Môkschakarta kann er durch seinen Unterricht und seinen Weihespruch die Seele vollends von künftigen Geburten befreien. Die Brahmâtschâris sollen namentlich zu Nachfolgern der Gurus und Svâmis herangebildet werden.

2) Die *Purôhitas* oder Hauspriester sind in der Regel verheirathet und haben die Ceremonien zu verrichten für die übrigen Brahmanen, für Fürsten und reiche Kaufleute. Nur selten lassen sie ihren Segen auch bevorzugten Çûdra-Familien zukommen. Die Sporteln und Geschenke für die priesterlichen Handlungen sind so reichlich, dass ein gewöhnlicher Purôhita, der in 10—12 Familien erblicher Hauspriester ist, als ein wohlversorgter Mann angesehen wird. Es kann ein solcher je nach Umständen seine Pfründe für 2000 Rupies an einen Amtsgenossen verkaufen oder verpfänden, so dass dieser die Ausübung und Nutzniessung des Amtes in den betreffenden Familien so lange hat, bis die Schuld bezahlt ist. Der Beruf dieser Purôhitas macht ihnen das Lesen der Vedas zur Pflicht. Die meisten begnügen sich aber damit, ausser ihren Ritualbüchern 20—30 liturgische Veda-Abschnitte auswendig zu lernen. Andere lesen täglich einen Abschnitt aus dem in der Familie vererbten Veda-Zweig, was als sehr verdienstlich gilt. Den Mangel an Verständniss des Textes ersetzen dabei die vorausgegangenen Waschungen, die Haltung des Körpers beim Lesen, der näselnd singende Ton u. dgl. Der Ehrentitel der Purôhitas ist *Atschâri*. Eigentlich gelehrte Atschâris oder *Panditas* finden sich am ehesten an fürstlichen Höfen oder an Sitzen von Svâmis. Die Purôhitas wohnen besonders zahlreich an den heiligen Badeplätzen *(Tîrthas)* und in eigenen steuerfreien Brahmanendörfern *(Agrahara)*.

3) Die *Dschyôtischâs* oder Astrologen werden mit dem Titel

Bhatta angeredet und sind in jedem Dorf so unentbehrlich wie die nöthigsten Handwerker, denn sie haben nicht nur den Kalender zu machen, sondern sind auch die Hauspriester für die niedrigeren Kasten und haben namentlich bei jeder Unternehmung und jedem Ereigniss anzugeben, ob die Planetenstellung eine günstige oder ungünstige sei [1]. So üben sie einen grossen Einfluss auf das Volk aus und werden für ihre Dienste durch Antheil an der Ernte oder an den Fabrikaten der Weber, Krämer u. s. w. belohnt, ausserdem für das Hersagen der Mantras bei besonderen Anlässen durch besondere Sporteln. Nur wenige Dschyotischâs sind im Stande, den Kalender selbstständig nach den darauf bezüglichen Veda-Versen zu berechnen [2]. Die andern schreiben die Berechnung ab und verkündigen dann am Neujahr dem Volk, ob ein fruchtbares und gesundes Jahr zu erwarten sei, ob Landplagen kommen, ja sogar, in welcher Proportion die Sünden und die guten Werke der Menschen zu einander stehen werden [3].

4) Die *Pudschâris* oder Tempeldiener, welche die Opfer

---

[1] Die indische Astrologie gründet sich auf die 27 *Nakschatras*, Planetenstellungen, die wie Götter personificirt werden und besondere Gefahren für diess und jenes bringen sollen, wofür sie versöhnt werden müssen. Die Nakschatras sind aufgezählt bei Garrett, Classical Dict., Suppl. p. 88—90.

[2] Vgl. S. 56.

[3] Die *Lingaitensekte* hat die Organisation des Brahmanismus so sehr nachgeahmt, dass man auch hier die bis jetzt genannten drei Klassen von Priestern unterscheiden kann, obgleich darunter keine Brahmanen sind. Die unverheiratheten *Klostergeistlichen* der Lingaiten heissen *Viraktaru* (von allen Begierden freie). Daneben gibt es verheirathete *Stellvertreter der Gurus* (*Guru-sthaladavaru*), welche ein verbrieftes Recht auf die Seelsorge und Einkünfte in gewissen Familien haben, aber vom Volke nicht für so heilig gehalten werden wie die Viraktaru, und *Astrologen.* Da die Klostergeistlichen bei den Lingaiten viel zahlreicher sind als bei andern Parteien, muss zum Unterhalt derselben der Bettel mit besonderer Energie betrieben werden. Es gibt desshalb *mehrere Klassen von Bettelmönchen*, die eine besondere Art des Bettels repräsentiren und davon besondere Namen haben. Die einen binden sich mit einem Strick an einen Pfosten des Hauses und bleiben da stehen, bis man ihnen ein Almosen gibt; andere erheben ein Geschrei und schlagen dabei mit der Hand auf den Mund; wieder andere kommen stumm in das Haus und umschlingen den ersten Menschen, der ihnen begegnet, mit den Armen, und lassen ihn nicht los, bis sie ein Almosen erhalten haben u. s. f.

den Göttern in den Tempeln darzubringen haben, gelten als die niedrigsten unter den Priestern. In vielen Tempeln werden nicht einmal Brahmanen für diesen Zweck angestellt. Namentlich in den Kâlî-Tempeln, wo blutige Opfer gebräuchlich sind, fungiren im südwestlichen Indien keine Brahmanen. Die Madhver sollen sich allerdings zuweilen sogar zum Bhutendienst hergeben, aber statt der lebendigen Thiere aus Teig geformte kleine Thierfiguren darbringen. Die Madhver machen auch in Bezug auf die Werthschätzung der Pudschâris für ihren Gottesdienst eine Ausnahme von dem sonstigen Brauch, da in *Udapi* die Svâmis selbst den Tempeldienst besorgen. Die Hälfte der dargebrachten Opfer wird den Opfernden als des Gottes Gnadengeschenk zurückerstattet, die andere Hälfte bekommt der Pudschâri.

B. Die *weltlich beschäftigten Brahmanen (Laukikas)* sind sehr zahlreich, da bei der grossen Nachkommenschaft der alten Kaste bei Weitem nicht mehr alle durch das Priesteramt sich ernähren konnten. Sie nahmen daher ihre Zuflucht zu Staatsämtern, zum Militär- und Polizeidienst, oder zu Handel und Gewerbe. Selbst Branntweinbrennereien und Palmweinschenken werden nicht verschmäht. Auch Grundbesitzer oder Gutsverwalter sind viele geworden. Nur den Pflug zu halten ist ihnen untersagt; aber bei leichteren Feldgeschäften legen sie mit Hand an. Es dienen sogar arme Brâhmanen bei Çûdras als Köche, wobei der unreine Herr seines heiligen Koches Küchengeschirr nicht berühren darf. Zu Spionen und Schmugglern eignen sich die Brahmanen besonders wegen ihrer Unantastbarkeit.

§ 37. Einige Eigenthümlichkeiten im Kultus.

Die niedrige Stellung der Pudschâris hat uns schon darauf hingewiesen, dass die gewöhnlichen Tempel in Indien eine verhältnissmässig untergeordnete Rolle spielen, dass überhaupt die *Ortsgemeinde nicht als kirchliche Gemeinde abgegrenzt* ist. Dagegen sammeln sich die Verehrer eines Gottes aus weitem Umkreis zu Tausenden und Hunderttausenden bei den grossen *Festen (Mêlas)*, die in ganz Indien sehr zahlreich sind. Diese Feste befördern hauptsächlich die Anhänglichkeit des Volks an

seine Götter. Zwar kommen keineswegs alle Besucher in religiöser Absicht und Stimmung; denn die Götterfeste sind zugleich Märkte und Sammelplätze aller weltlichen Vergnügungen; ja manche kommen, um sich hier der Unzucht hinzugeben. Aber es sind *Volksfeste* im vollen Sinne des Wortes, und werden durch den Namen eines Gottes oder einiger Götter getragen, die dann auf dem hohen Götzenwagen, mit Fahnen und allerlei Zierat reichlich geschmückt, unter Musik und Trommelschall und Feuerwerk von dem Volk selbst herumgezogen werden. Die Feste dauern häufig eine ganze Woche oder noch länger. Sie haben zum Theil ihre astronomische Bedeutung (Anfang des Jahrs, des Frühlings, Ernte u. dgl.), und erinnern dabei an manche Gebräuche bei andern Völkern, zum Theil knüpfen sie an Ereignisse in der indischen Geschichte und Sage an; zuweilen ist auch beides vereinigt. Sie lassen sich nicht gut aufzählen, da in verschiedenen Gegenden wieder andere in den Vordergrund treten, und keines durch ganz Indien gleichmässig gefeiert wird[1]). Auch für denselben Gott kann ein Fest in einer andern Gegend einen andern Charakter haben. Die Feste für die Çiva-Familie sind ohne Zweifel die zahlreichsten, namentlich im Süden; im Norden mögen in einzelnen Gegenden die Krischna-Feste vorherrschen.

Die *Tempel* oder *Pagoden* bilden gewöhnlich ein längliches Viereck, von einem Wall und Vorhof umgeben. Ein grosses Thor, über welchem sich ein hoher, mit Skulpturen geschmückter Thurm in Form einer abgestumpften Pyramide erhebt, bezeichnet den Haupteingang. Im Vorhof sieht man den Götzenwagen, auf welchem der Gott bei festlichen Gelegenheiten hinausgeführt wird. Zuweilen ist noch ein Teich innerhalb der Umfassungsmauern. Der Tempel steht in der Mitte des Vorhofs, von vielen Steinsäulen getragen, gewöhnlich kein grosses Gebäude. Man unterscheidet an demselben *Sabhâ* (Heiligthum) und *Garbagriha* (Allerheiligstes). Aber diese Theile sind nicht

---

[1]) *Garrett* nennt die Namen von 36 Festen (Class. Dict., Suppl., p. 41.). *Wilson* gibt eine eingehendere Darstellung von den in Bengalen gefeierten (*The Religious Festivals of the Hindus;* Essays and Lectures, II, 151—246), *Ziegenbalg* von den tamulischen (Genealogie d. m. G., S. 255—269.).

vor dem Volk abgeschlossen, wenigstens nicht vor den höheren Kasten. Die niederen dürfen allerdings nur auf ihren Knieen im Vorhof um den Tempel herumrutschen; die höheren aber treten, nachdem sie die mit Götterbildern geschmückte Veranda umwandelt haben, in den Tempel, indem sie die am Eingang angebrachte Glocke mehrmals anschlagen; sie gehen vorwärts bis zur Schwelle des Allerheiligsten und bieten dem dienstthuenden Priester ihr Opfer von Blumen, Reis, Früchten u. s. w. dar; sie werfen sich auf die Kniee, murmeln ein Gebet und gehen dann wieder nach Hause.

Die zu den Tempeln gehörigen Gebäude dienen häufig als Absteigequartier für Fremde, ohne Unterschied der Religion. Viele Tempel haben ihre *Tempeldirnen,* welche durch Gesang und Tanz die Besucher fesseln sollen. Zu grösseren gottesdienstlichen Versammlungen werden die Tempel nicht benützt; dazu wäre der Raum schon zu eng. Die Festversammlungen bewegen sich ausserhalb der Tempel, und eben desswegen herrscht allenthalben die Sitte, dass die Götterbilder auf einem Wagen hinausgeführt werden.

Dass bei den *Götterbildern,* wie auch im Tempelbau, die Kunst und der Geschmack des Brahmanismus weit zurücksteht hinter dem Buddhismus, haben wir schon erwähnt. Die Erhabenheit der Götter über die Menschen muss durch möglichst viele Köpfe und Arme symbolisirt werden. Jeder bedeutendere indische Gott hat sein Fuhrwerk oder sein Thier, auf welchem er reitet (Brahmâ einen Schwan, Vischnu seinen Vogel Garuda oder seine Schlange, Çiva seinen Nandi-Stier, Indra seinen Elephanten, Kâma seinen Papagei u. s. f.) Das ist ohne Zweifel durch Nachahmung der eifersüchtigen Confessionen von einzelnen auf alle ausgedehnt worden, denn man kann nicht bei allen eine symbolische Bedeutung des Emblems finden. Die Göttinnen werden gewöhnlich mindestens um die Hälfte kleiner abgebildet als ihre Männer. Ausser den grossen Götzenbildern in den Tempeln finden sich viele kleinere in den Häusern.

Wie im Buddhismus das sechssilbige Gebet: *Om! mani padmê! hum!* mittelst der Rosenkränze möglichst oft abgeleiert werden muss und eine magische Kraft enthält, so haben auch die Mantras der verschiedenen brahmanischen Parteien, wie z. B.

Om! Çivâya namah![1]) oder *Om! Râmâya namah!* dieselbe magische Kraft und werden mit Rosenkränzen von der Rudrâkscha- *(eleocarpus)* oder von der Tulasi-Pflanze hergeplappert.

Was *die zu Hause verrichteten heiligen Handlungen* betrifft, so ist namentlich das ganze Leben der Brahmanenfamilien von diesen sakramentalen Handlungen umspannt, welche der Hauspriester zu verrichten hat, und wobei eine Anzahl Brahmanen gespeist wird. Man kann 15 solcher sakramentalen Handlungen unterscheiden, welche an einem Brahmanensohn vollzogen werden. Schon vor der zu erwartenden Geburt eines Kindes werden zu drei verschiedenen Zeiten Opfer für dasselbe dargebracht, das vierte findet Statt, wenn dem Neugeborenen mit einem goldenen Löffel geklärte Butter eingeträufelt wird; ferner die Namengebung, zwölf Tage nach der Geburt; sodann wenn dem Kinde zum erstenmal Sonne und Mond gezeigt werden; weiter das Entwöhnen und das erste Reisessen, die Durchbohrung der Ohren für den Goldschmuck, das Scheeren des Haares mit Ansatz zum Brahmanenzopf, das Anlegen der heiligen Schnur, die erste Einweihung in die Vedas, die Trauung; endlich das Sterbesakrament, wobei der Sterbende den Schwanz einer Kuh in die Hand nehmen muss, die Leichenbestattung, gewöhnlich Verbrennung der Leiche[2]), und das Todtenopfer, eine Art von Seelenmesse für die Verstorbenen.

Ausserdem haben die sogenannten *Samarâdhas* (Zusammenanbetungen) einen religiösen Charakter. Die Hauptsache ist zwar dabei eine gemeinsame Mahlzeit der Brahmanen, zu welcher oft Tausende aus der ganzen Umgegend zusammenströmen; aber es wird die Mahlzeit durch gemeinschaftliche Gottesverehrung eingeleitet. Solche Samarâdhas werden besonders von reichen Çûdras veranstaltet, die dann tausendfachen Segen von den Brahmanen empfangen.

Die *Lingaitensekte,* welche ihren Gott im Büchschen am Leibe trägt, kann denselben an jedem Ort anbeten, und man sollte denken, das Priesterthum wäre dort bei der Opposition gegen

---

[1]) Om! Verehrung dem Çiva!

[2]) Nur die Sannyâsi-Gurus werden begraben, und ihre Gräber werden häufig im Lauf der Zeit zu Wallfahrtsorten.

die Brahmanenkaste, welche von Anfang an diese Sekte beseelte, nicht so mächtig geworden wie bei andern Parteien der Hindu-Religion. Allein es hat dort wie im Buddhismus das Mönchthum wo möglich noch stärker das Volk zu beherrschen gewusst, so dass die Anbetung der Lingaiten eine völlige *Priesterverehrung* ist[1]). Sobald der Priester in das Haus kommt, werfen sich alle Hausgenossen, die vorher sich gebadet haben müssen, bis zur Erde vor ihm nieder, geben ihm Wasser zum Waschen seiner Hände und Füsse, und setzen ihn auf eine Bank, so dass seine Füsse auf einen davor gelegten Teppich niederhangen. Ein zweites Fusswasser, das er bekommt, wird nachher im ganzen Hause herumgesprengt zur Reinigung aller Gegenstände. Während nun der Priester seine Füsse auf die Bank setzt, stellt sich der Hausvater vor ihn, legt die Hände vor die Stirne und spricht: „Befreier, Befreier, Befreier von Tod, Verbrechen und Sünde! Priester, Gnade, o unaussprechliche Gnade! O du Erlöser von Schulden der früheren Geburt, Bestimmer der Pflichten, Vollzieher der Strafen, Himmelslehrer, Herr aller Herren, der reinsten Anbetung Würdiger, Träger der grossen Herrlichkeit, du ewige Majestät! zu deinen anbetungswürdigen Lotusfüssen werfe ich mich nieder in tiefer Verehrung.“ Hierauf bittet der Hausvater um Erlaubniss, das heilige Fusswasser des Priesters trinken zu dürfen. Nachdem er davon getrunken, beginnen die Ceremonien mit dem Linga. Der Priester nimmt das seinige aus dem Büchschen, legt es auf die Hand, so dass der zurückgebogene Mittelfinger auf der Spitze desselben ruht. Dann legt der Anbeter seine Hand unter die das Linga haltende Hand des Priesters, und beide zugleich tauchen den Mittelfinger der andern freien Hand in das heilige Wasser, heben so viel davon auf, als am Finger hängen bleibt, zeigen es dem Linga und streichen es dann an ihren Leib, doch so, dass kein Tröpflein auf die Kleider fällt oder sonst verloren geht. Hierauf wird das Linga mit heiliger Asche von Kuhmist bestrichen, es werden ihm Blumen und grüne Blätter gezeigt, es wird in Weihrauch und Kampher gehüllt. Zum

---

[1]) Die nachfolgende Darstellung ist einem Manuscript von Joh. Huber, früherem Missionar in Hubli, jetzt Prediger in Nordamerika, entnommen.

Schluss läutet man mit einer kleinen Glocke, dann lässt der Anbeter die Hand des Priesters los, aber nur um den Füssen des Priesters dieselbe Verehrung darzubringen, wie er sie so eben dem Linga erwiesen hat. Dann übergiesst der Priester das Linga selbst mit dem heiligen Wasser und trinkt davon. Darauf legt der Anbeter sein eigenes Linga in die hohle Hand, schüttet in gleicher Weise Wasser darüber und trinkt aus der Hand, nimmt aber noch eine zweite Hand voll, um es seinen Hausgöttern[1]) zu zeigen. Damit ist die Anbetung für diese Person zu Ende, und nun wird die letzte Ceremonie auch von den andern Hausbewohnern der Reihe nach gemacht. Haben alle getrunken, so verneigen sich alle zugleich vor dem Priester und dann unter den Hausbewohnern selbst immer der jüngere vor dem älteren. Bei der darauf folgenden Mahlzeit zeigt der Priester jede Hand voll Speise dem Linga, ehe er sie zum Munde führt, und er darf kein Krümchen übrig lassen, er muss sogar den Teller mit seiner Zunge auslecken und an seinem Leib abtrocknen. Erst nachdem der Priester, der natürlich auch Geschenke bekommt, sich entfernt hat, essen die Hausbewohner und halten die Speise dem Hausgötzen vor. Abends ist Anbetung im Çiva-Tempel. — So sind in Indien auch die oppositionellen Parteien immer wieder in eine *Vergötterung des Priesterthums* zurückgesunken.

---

[1]) Diese Hausgötzen werden, wie es scheint, von den Laien, aber nicht vom Priester verehrt.

Anhang.

§ 38. Die indischen Mischreligionen.

I. Eine Mischung von **Buddhismus** und **Brahmanismus** ist die Religion der **Dschainas**, welche jetzt noch als eine versprengte Sekte über die Halbinsel zerstreut sind[1]), aber bis zur Reformation des Çivaismus durch Çankarâtschârya und seine Schüler und durch Basava, und des Vischnuismus durch Râmânudscha, d. h. bis zum zwölften Jahrhundert, das Dekhan beherrscht oder wenigstens stark beeinflusst zu haben scheinen. Wenn auch die Tamulen ihre Schrift bis auf Agastya zurückführen, so lässt sich ein so hohes Alter doch nicht beweisen, und jedenfalls ist die Literatur der andern dravidischen Sprachen erst ein Werk der Dschainas. Der Ursprung dieser Partei ist in Dunkel gehüllt. Stevenson hat vermuthet, sie seien älter als die Buddhisten; allein die Spuren lassen sich nicht weiter zurückführen, als bis in das zweite Jahrhundert n. Chr. So

[1]) In Süd-Mahratta bilden sie ungefähr $^1/_{50}$ der Bevölkerung, in Kanara haben sie in Karkala und Mudu-Bideri, in Maisur in Çravana-Belagola, im Tamulenland in Tschittambur ihre Hauptsitze.

sind sie vielleicht auch in jener Zeit des Suchens und Fragens nach einer neuen Religion, wo im Osten wie im Westen der Glaube an die alten Götter wankte (vgl. S. 147), entstanden, denn sie sind nicht ein blosser Rest des vertriebenen Buddhismus unter anderem Namen, sondern haben schon neben der Religion des Buddha existirt. Die Provinzen Mevar und Marvar im Radschputenland sollen die ursprüngliche Heimat dieser Religion gewesen sein.

Die charakteristischen Merkmale der Dschaina-Religion *im Unterschied vom Brahmanismus* sind:

1) Die *Verwerfung der Vedas* als unfehlbarer religiöser Autorität. Sie haben dagegen ihre eigene ziemlich umfangreiche Literatur: vier *Yogas,* mehrere *Siddhantas* (was bei den Brahmanen mathematische Lehrbücher bezeichnet), eine Anzahl *Agamas,* einige *Angas* und *Upangas* und 24 *Purânas,* in welchen Legenden von ihren 24 Heiligen erzählt sind.

2) Die *Verehrung von 24 sterblichen Heiligen,* den *Tîrthankaras* (durch heiliges Bad geweihten), welche durch ihre Ascese sich über die Götter erhoben.

3) Eine peinliche Befolgung des *Ahinsê,* d. h. des Verbots, irgend ein lebendes Wesen zu tödten, wesshalb sie vor Sonnenaufgang oder nach Sonnenuntergang nicht essen, keine Früchte geniessen, in welchen möglicherweise Insekten sich aufhalten könnten, nicht einmal Honig, und das Wasser sorgfältig durch eine Leinwand seihen.

Erinnern uns diese Punkte an den Buddhismus, so *unterscheiden sich* dagegen die Dschainas *von der Religion des Buddha* in Folgendem:

1) Der Augangspunkt ihrer Religion scheint *nicht Atheismus,* sondern *ein Versuch von Monotheismus* gewesen zu sein. Sie haben einen Gott, *Arugan* oder *Dschînan* genannt[1]), dem 1008 Namen zugeschrieben werden. Die drei Welten beten ihn an; seine *Allwissenheit* umfasst in einem Augenblick alle lebenden und leblosen Wesen, begreifliche und unbegreifliche Dinge, Welten und weltlose Räume. Er ist im Stande, das Verständniss seiner Lehren gleichzeitig allen Arten von lebenden Wesen in

---

[1]) Daher haben sie den Namen *Dschainas* bekommen. Garrett, p. 275.

ihrer Sprache mitzutheilen, ohne die Hilfe des Denkens, des Wortes oder des Leibes; und das thut er aus lauter Gnade, nicht aus selbstischen Beweggründen. Aber er hat *nicht die Macht etwas zu erschaffen oder zu erhalten.* Er ist nicht der Geburt und dem Tod unterworfen. Er hat erklärt, dass kein Gott neben ihm sei; dass alle, welche ihn anbeten, Seligkeit erlangen; dass alle lebenden Wesen die Frucht ihrer guten oder bösen Thaten ernten; wenn das Böse überwiegt, kommen die Seelen in die Höllen; überwiegt das Gute, so gehen sie in die Götterwelt; ist Gutes und Böses gleichmässig vorhanden, so werden sie als menschliche Wesen geboren; ist nur Böses da, so werden sie unvernünftige Thiere; sind sowohl die guten als die bösen Thaten abgethan, so sind sie befreit. Allein die Eigenschaften des Arugan werden auch den *24 Tîrthankaras* als *Incarnationen der Erkenntniss* zugeschrieben, und ihnen werden Tempel gebaut und Feste gefeiert, ihre Bilder werden verehrt.

2) Die Dschainas nehmen *keine Weltzerstörung und Neuschöpfung* an, sondern lehren, dass *die Welt von Ewigkeit zu Ewigkeit existire* und von keinem Gott und keinem andern Wesen geschaffen worden sei. Sie theilen allerdings die Zeit auch in Yugas. Jedes Yuga hat eine absteigende *(Avasarpini)* und eine aufsteigende *(Utsarpini)* Zeit. Aber eine Zerstörung tritt nicht ein. Auch die Eintheilung in Manvantaras findet sich bei den Dschainas. Der gegenwärtige Manu, *Nabi Mahârâdscha,* wird von Einigen auch Brahmâ genannt. Unter seiner Herrschaft wurden die 24 Tîrthankaras geboren, *Vrischabha* der erste unter ihnen. Diese kamen ohne Unterweisung eines Guru zur höchsten Erkenntniss und Seligkeit, und sind die wahren Svâmis, gleicher Natur mit Arugan.

Die *Priester* der Dschainas heissen *Sadhus* (Fromme) oder *Yatis* (die gebändigte Sinne haben). Sie zerfallen in zwei Parteien: *Digambaras* (Nackte) und *Svêtambaras* (Weissgekleidete). Gegen das Kastensystem polemisiren sie, und lassen die Kasten nur als verschiedene Beschäftigungen gelten. Im Maisur-Lande soll es noch 50—60 Familien von Dschaina-Brahmanen geben. Im Ganzen scheint diese Religion am meisten in der Vaiçya-Kaste Eingang gefunden zu haben.

II. Eine Mischung von **Brahmanismus** und **Muhammedanismus** ist die Religion der **Sikhs** *(Çischyas)* im Pandschâb, gestiftet im 15. Jahrhundert durch **Nânak Schah**, der Hindus und Muhammedaner zu überzeugen suchte, dass das Wesentliche ihres Glaubens sich gleich bleibe, ob sie ihren Gott *Hari* oder *Allah* nennen. Die Hauptsache sei, dass man durch ein frommes Leben und Aufopferung für andere von der Mâyâ loskomme und mit der Quelle alles Lebens Eins werde [1]). Er wollte die religiöse und philosophische Literatur der Hindus und die Betheiligung an den nationalen Götterfesten nicht verwerfen, auch den Brahmanen die gebührenden Ehrenbezeugungen nicht vorenthalten. Aber durch einen seiner Nachfolger, den *Guru Govinda,* wurden die friedlichen, gottergebenen Schüler des Nânak in eine *politische Partei,* in einen Militärstaat verwandelt, und in der Verbindung des politischen mit dem religiösen Element folgten sie dem Vorbilde der Muhammedaner. Es gab übrigens unter den Sîkhs bald mehrere Spaltungen. Der Mittelpunkt ihres Reiches wurde die Stadt *Amritsar.* Dort erhob sich das Heiligthum, in welchem ihre in der Pandschâbi-Sprache verfassten heiligen Schriften verehrt und ausgelegt werden. Die Hauptschriften sind der *Adi Grantha,* welcher dem Nânak, und der *Daç Pâdschâh ka Grantha,* welcher dem Govinda zugeschrieben wird. Die Religion der Sîkhs ist im Ganzen eine deistische Moral. Ihr Gottesdienst besteht in Absingung von Liedern, in Gebet um Kraft zu guten Handlungen und in Liebesmahlen. Die ascetischen Nachfolger Nânaks, welche in Klöstern sich gesammelt haben und gewöhnlich das Priesteramt versehen, heissen *Udâsîs.* Auch in unsrem Jahrhundert ist wieder ein Reformator unter den Sîkhs aufgetreten, der 1856 verstorbene Guru *Diyal Das,* welchem die Sîkhs zu abgöttisch geworden waren, und der desshalb die Geistigkeit Gottes betonte, auch allen Kastenunterschied verwarf. Aber es scheint nicht, dass er grösseren Einfluss ausgeübt habe. Seitdem die politische Herrschaft der Sîkhs gebrochen (1849), scheint auch ihre religiöse Begeisterung erlahmt zu sein.

III. Eine Mischung von **Brahmanismus** und **Christenthum** ist in unsrem Jahrhundert mehrmals versucht worden, seitdem durch Missionare mehr Kenntniss des Christenthums nach Indien

---

[1]) Wilson, I, 269 ff.

gekommen ist. Aber die dadurch entstandenen Sekten hatten bis jetzt nur wenig Verbreitung und Bestand gewonnen; so die *Kâlagnânis,* welche 1841 in Süd-Mahratta die Gründung der Basler Missionsstation Malasamudra veranlassten, da sie auf ein angeblich 1780 geschriebenes Buch *Kâlagnâna* (das Wissen der Zeit) sich berufend glaubten, es werde aus dem fernen Abendland eine neue, seligmachende Religion kommen, der Gott der Götter werde selbst erscheinen, und die Erkenntniss des wahren Gottes werde den Sieg davontragen, auch die Leiber werden auferstehen[1]). Ebenfalls in Süd-Mahratta trat zehn Jahre später eine andere Sekte auf, die *Nudis,* welche gleichfalls in ihrem Buch *Nudi Guru* den Glauben an die Auferstehung der Todten schon hatte, und veranlasste die Gründung der Station Guledgudd. Aber die Mitglieder dieser Partei scheinen allmählich auszusterben.

Eine andere Sekte dagegen macht heutzutage grösseres Aufsehen: der **Brahmô-Samadsch.** Man könnte Bedenken tragen, diese Partei eine Mischreligion zwischen Brahmanismus und Christenthum zu nennen, denn sie ist es in anderer Art als die vorhin besprochenen Sekten, sie will nicht Elemente des positiven Christenthums und des positiven Brahmanismus mit einander verbinden, sondern sie sucht eine *Vernunftreligion,* welche *über dem Christenthum und dem Brahmanismus* stehen soll. Allein sie hätte nicht ebenso gut aus einer Verbindung von Islam und Brahmanismus mit Abstreifung der trennenden positiven Elemente hervorgehen können, wie ehemals die Sîkh-Religion; der Brahmô-Samadsch konnte nur auf der Grundlage einer *christlichen* Bildung werden, was er bis jetzt geworden ist. Der Anfang wird zurückgeführt bis in das Jahr 1830 und *Râm Mohun Roy* als Stifter genannt. Die ersten Bekenner der Sekte hatten nicht in religionslosen Regierungsschulen, sondern in christlichen Erziehungsanstalten ihre Bildung empfangen[2]). Sie fanden, dass die Religionsbücher der Hindus vieles Wahre und Edle enthielten, aber auch vieles Falsche und Gemeine; sie wollten nun das erstere annehmen, das letztere aber unerbittlich verwerfen. Ebenso fanden sie in der muhammedani-

---

[1]) Es ist diess ohne Zweifel eine etwas christianisirte Variation des Kalki-Avatâra. Vgl. S. 244.

[2]) Missions-Magazin 1868, S. 448.

schen und christlichen Religion Wahres und Edles, das sie annahmen. So kamen gleichgesinnte Männer in Bengalen zusammen, um Gott anzubeten als den Vater, der den Çûdra wie den Brahmanen, den Muhammedaner wie den Christen mit gleicher Liebe umfasse. Die Grundzüge ihrer Religion waren also: 1) Die *Anbetung Eines Gottes,* des grossen und liebevollen *Vaters aller Menschen;* 2) die Pflicht der *Bruderliebe gegen alle Menschen,* folglich *Aufhebung des Kastenunterschieds*[1]).

Unter ihrem gegenwärtigen Haupt, dem Babu *Keschab Tschander Sen,* hat sich die Sekte über die meisten grösseren Städte von Indien ausgedehnt und unter den europäisch gebildeten Hindus einigen Anhang gewonnen, auch hat Tschander Sen auf seiner Reise in Europa bei den Reformern viel Anklang gefunden. Er betrachtet *Jesum* als eine *göttliche Incarnation* in demselben Sinn, *wie jeder bedeutende Mann eine solche sei,* und hat vor dem Kreuz nicht den jüdisch-muhammedanischen Abscheu; denn er sagte 1866 in einer zu Calcutta gehaltenen Rede: „Es kann nicht geleugnet werden, dass Jesus einzig und allein aus grenzenloser Hingebung für die Sache der Wahrheit und das Wohl der leidenden Menschheit geduldig alle die Entbehrungen und Mühen ertrug, die seinen Weg bezeichneten, und dem wilden Sturm der Verfolgung entgegengieng, den seine wüthenden Gegner über sein sanftmüthiges Haupt heraufbeschworen. Nicht aus irgend einer selbstischen Triebfeder, nicht in missverstandener Begeisterung gab er sich muthig und fröhlich dar, um an's Kreuz geheftet zu werden. Er liess sein Leben, damit Gott verherrlicht wurde. Ich habe das Kreuz immer als ein schönes Sinnbild der Selbstaufopferung zur Ehre Gottes betrachtet, ganz dazu gemacht, die höheren Gefühle und Bestrebungen des Herzens zu nähren und die Seele zu reinigen; und ich glaube, es gibt kein Herz, so hart und verknöchert es auch sein mag, das dieses grosse, bedeutungsvolle Sinnbild mit kalter Gleichgiltigkeit betrachten kann. Eine so erhabene und uneigennützige Selbstaufopferung hat, wie vorauszusehen war, wunderbare Erfolge erzielt; Christi edle Seele hat ihren edlen Zweck vollkommen erreicht, wie das die Weltgeschichte bezeugt. Der sittliche Einfluss seines Lebens und

[1]) Heidenbote 1872, S. 63.

Todes wirkt noch immer fort in der menschlichen Gesellschaft und beseelt ihre Schritte. Er hat die Civilisation des modernen Europa's geschaffen, und liegt den mancherlei civilisatorischen und philanthropischen Bestrebungen unserer Tage zu Grunde“[1]).

Der Brahmô-Samadsch streift natürlich alles Wunderbare im Christenthum ab, denn sein Gottesbegriff ist ein deistischer. Er hat einen Kultus eingeführt, in welchem aus der Bibel und aus den Vedas aufgenommen wird, was vor seiner Kritik besteht. Das Wörtlein *ôm* darf dabei nicht fehlen[2]).

Der Brahmô-Samadsch ist nicht der erste Versuch einer Reform des Brahmanismus vom Standpunkt der Humanität und eines geläuterteren Gottesbegriffes aus. Ob er, wenn er volksthümlich werden soll, auch wieder einen neuen Aberglauben aufbringt, wird die Zeit lehren. Man sagt, Keschab Tschander Sen habe sich neuerdings dem Spiritismus ergeben. Zur Untergrabung der alten Hindu-Religion wird diese Partei jedenfalls beitragen, über das positive Christenthum fühlt sie sich erhaben; welche Gestalt sie selbst annehmen wird, darüber ist uns noch kein Urtheil erlaubt.

§ 39. Der Bhutendienst.

Zum Verständniss des *Bhutendienstes,* wie man die Religion der Urbewohner von Indien nennt, müssen wir zunächst die **Eintheilung der heidnischen Religionen überhaupt** richtig stellen. Man unterscheidet gewöhnlich Fetischismus, Schamanismus, Sabäismus u. s. f. Allein bei genauer Erforschung ergeben sich nur zwei Hauptklassen von heidnischen Religionen, wie wir schon § 5. angedeutet haben.

1) Die Religionen der **unkultivirten Völker** oder die **nicht systematischen Religionen,** zu denen der Fetischismus der Neger, der Schamanismus der asiatischen Völker, die Religionen der Südsee-Insulaner und der nordamerikanischen Indianer gehören. Sie haben keine fest ausgeprägte und in weitem Umkreis verbreitete, eine Nation umschliessende Mythologie, so wenig als die betreffenden Völker zu grösseren, geordneten Staaten zusammengewachsen sind. Ansätze zur Staatenbildung oder zu

---

[1]) Missions-Magazin 1867, S. 6 f. Heidenbote 1872, S. 72.

[2]) Eine Hochzeit-Liturgie dieser Sekte ist im Heidenboten 1872, S. 60—63 mitgetheilt.

nationaler Mythologie oder zu beidem finden sich allerdings da und dort. Aber diejenigen Stämme, welche mit Kulturvölkern am wenigsten in Berührung gekommen sind, haben in ihrer Sprache gewöhnlich nur ein Wort für *einen einzigen Gott*[1]), bezeichnen denselben als Schöpfer der Welt, versetzen ihn in den Himmel, bilden ihn nicht ab und ziehen ihn nicht in den menschlichen Sagenkreis herab, unterscheiden ihn aber auch nicht immer gehörig vom Himmel oder von der Sonne. Dieser Gott wird zwar angerufen bei Kultushandlungen, aber die **Verehrung** gilt doch mehr solchen Wesen, die von den betreffenden Völkern selbst als **geschaffene** bezeichnet werden, deren *Gewalt* sie fürchten, seien es auffallende *Naturerscheinungen,* Thiere oder leblose Naturgegenstände, welche als beseelt vorgestellt werden, so dass die Seele in oder ausser dem Gegenstande sein kann (Fetischismus), oder *verstorbene Menschen,* gewaltige Tyrannen oder die eigenen Ahnen. Es sind also **vorzugsweise böse Geister,** Dämonen, deren Einfluss in der That mehr gefürchtet wird, als der gute Gott im Himmel, den man in der Theorie als den höchsten gelten lässt[2]). Die Gewalt dieser Geister oder Fetische muss wieder *durch Gewalt überwunden* werden; das Verhältniss zu den verehrten Wesen ist im Ganzen kein freundliches. Die Geister oder Fetische müssen allerdings auch durch Opfer befriedigt werden, aber hauptsächlich ist die **Zauberei** das Mittel sie zu überwinden. Indem der Priester durch Lärmen und Tanzen und allerlei berauschende und sinneverwirrende Mittel in **Ekstase** versetzt wird, weilt er *in derselben unsichtbaren Welt, in welcher die Geister ihren Sitz haben,* und kann den Kampf mit ihnen aufnehmen, sie zur Erfüllung der Wünsche des Menschen *zwingen,* oder als *Wahrsager* dem Menschen kund thun, was derselbe aus dem unsichtbaren Reich wissen möchte.

2) Die Religionen der heidnischen **Kulturvölker** sind **systema-**

---

[1]) Ueber den Monotheismus der Neger vgl. *Waitz, Anthropologie der Naturvölker,* II, S. 167; über den der Indianer, ebendas. IV, 177 ff.; über den der Kols in Ostindien: Jellinghaus, Sagen, Sitten und Gebräuche der Munda-Kolhs; in *Bastians und Hartmanns Zeitschrift für Ethnologie,* 1871. S. 326. Ueber den Monotheismus der wilden Völker überhaupt und seine Entstehung: *Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts,* 2. Aufl. S. 27 f.

[2]) Also wie im Volksaberglauben in Europa Gott nicht geleugnet, aber andere, böse Wesen hauptsächlich gefürchtet werden.

tisch. Sie *verehren* nicht die finstern, bösen Mächte, die überwältigt werden müssen, sondern wirklich das **gute göttliche Wesen,** aber gewöhnlich *nicht als ein einziges* [1]). Die Nation hat sich zu einer selbstständigen Einheit krystallisirt; ihr nationales Denken, Sprechen und Dichten hat eine **Mythologie** geschaffen, die nun im ganzen Bereich der Nation auf die Nachkommen vererbt und durch die Poesie und andere Künste weiter ausgebildet wird. Wie dabei immer noch Berauschung, Ekstase und Zauberei vorkommen kann, haben wir S. 38 bemerkt. Aber das *Verhältniss der Götter zu den Menschen* ist doch im Wesentlichen ein *freundliches,* und wird hauptsächlich durch die **Opfer** vermittelt.

In den Religionen der unkultivirten Völker von Indien finden wir nun die Merkmale der oben genannten ersten Hauptklasse sehr deutlich ausgeprägt. Das Wort **Bhûta** bedeutet im Sanskrit ein Wesen, etwas *Gewordenes;* die fünf Elemente werden mit demselben Wort bezeichnet. Der Name rührt also wahrscheinlich von den Ariern her, welche damit sagen wollten, die Ureinwohner verehren *geschaffene Wesen,* nicht den Ursprung aller Dinge. Die betreffenden Völker selbst haben zum Theil andere Namen dafür. Die *Kols* nennen die Geister, welche sie verehren, *Bongas*; sie haben Berggeister, Tiefengeister, Wassergeister u. s. f. Ihre Religion ist nach Jellinghaus (a. a. O. S. 330.) „ein unentwickelter kindlicher Monotheismus mit endlosem Hexenglauben und böser Geister Furcht und Dienst.“ Den allmächtigen guten Gott, den Schöpfer der Erde und der Sonne, nennen sie *Singbonga,* d. h. Sonnengeist, haben aber dabei keine Anbetung der Sonne. „Singbonga im Himmel ist allmächtig, aber er ist zu weit.“ — Die *Bhutendiener im Dekhan* gebrauchen selbst den Namen *Bhûta* [2]), die tamulischen auch *Pêgöl (Piçâtschas)* [3]). Als Herr der Bhuten wird dort *Çiva* betrachtet. Die Çiva- und Kâlî-Verehrung ist so eng verbunden mit dem Bhutendienst, dass Ziegenbalg keine zwei verschiedenen

---

[1]) Ausnahmen: die Zendreligion und die chinesische. Vgl. des Verf. Abhandlung: »Das Heidenthum und die Urreligion« in der Zeitschrift *Kirchenfreund,* 1872, S. 225 ff.

[2]) Ueber die Religion der *Gonds* konnte der Verf. keine genaueren Notizen finden.

[3]) Ziegenbalg, S. 182 ff.

Religionen darin erkannte[1]). Den Eindruck des Monotheismus kann man bei den tamulischen Bhutendienern wohl am wenigsten bekommen, da dort die *Grâmadêvatas* (s. oben § 34.), nämlich die neun verschiedenen *Ammen* oder *Çaktis,* und neben Ganêça und Subhramanya noch ein dritter Sohn des Çiva, *Ayenâr,* als Mittelglieder zwischen Çiva und den Bhuten eingeschoben sind[2]). Im Tulu-Land kommen diese Grâmadêvatas nicht vor, aber Çiva wird auch dort als Paramêçvara an die Spitze der Bhuten gestellt. — Auf dem Uebergang von der nicht systematischen zur systematischen Religion scheint das durch seine grausamen Menschenopfer berüchtigte Volk der *Khunds* im Innern von Orissa zu stehen, das einen Lichtgott, *Bura-Pennu,* und eine finstere Erdgöttin, *Tari-Pennu,* mit einander um die Oberherrschaft kämpfen lässt, so dass eine Sekte im Volk den Lichtgott, die andere die Erdgöttin als siegreich verehrt und der letztern weibliche Menschenopfer zur Beförderung der Fruchtbarkeit stückweise darbrachte, bis die englische Regierung 1860 diesen abscheulichen Gebrauch unterdrückte (Garrett, p. 333 f.).

Ueber die Frage, ob die Bhuten *verstorbene Menschen,* etwa gewaltige Tyrannen, oder *Naturgeister* seien, sind die Ansichten verschieden, wie man auch in Bezug auf den nordasiatischen Schamanismus darüber noch nicht im Reinen ist. Die Basler Missionare im westlichen Dekhan scheinen nach ihren Beobachtungen sich mehr der letztern Ansicht zuzuneigen, während man bei den Schanârs in Tinnevelly gefunden hat, dass sie einen 1809 im Kampf gefallenen und im Sande begrabenen englischen Kapitän Pole wenige Jahre nach seinem Tode mit Opfern von Branntwein und Cigarren als Bhûta verehrten[3]). Es wird wohl beides zu vereinigen sein: sowohl die Schrecken der *Natur,* die Heimsuchungen durch wilde Thiere u. dgl., als die Gewaltthätigkeiten einzelner *Menschen,* die nach ihrem Tod als Gespenster in dieser Gegend wandelnd gedacht wurden, haben diese *Religion der Furcht* hervorgerufen.

---

[1]) Bei der Religion der *Todas,* des ältesten unter den Nîlagiri-Völkern, hat man bis jetzt keine Verbindung von Çivaismus und Bhutendienst gefunden. Doch könnte ihr Büffelschellendienst (Miss.-Mag. 1861, S. 80 ff.) mit einer älteren Form des Basava-Dienstes zusammenhängen.

[2]) Graul, Reise in Ostindien, IV, 131. Ziegenbalg, S. 148 ff.

[3]) Caldwell, Tinnevelly, p. 27. Germann bei Ziegenbalg, S. 188.

Der Haupt-Bhûta befindet sich gewöhnlich in den Wäldern des Gebirgs. Die dabei vorkommenden Götzenbilder haben bald die Gestalt eines Schweins oder eines Hahns, bald eines Menschen in seltsamer Kleidung, mit einem mächtigen Schwert[1]). Auch Eber, Büffel und Tiger, alles Thiere, die den Saaten und Herden gefährlich sind, finden sich in den Bhutentempeln[2]). Im Tulu-Land hat ein Dorf gewöhnlich seinen besondern Platz mit einem Tempel, *Garudi* genannt, wo die Bhuten verehrt werden. Die Garudi ist Privateigenthum des Bhutenpriesters, der durch seine Stellung Einfluss im Dorf hat. Ausserdem haben kleinere Kreise von Häusern wieder ein gemeinsames Bhutenlokal, und dann erst noch jedes Haus seinen Bhuten in einem eigenen Zimmer oder in einem besonderen Häuschen. Vor den Häusern findet man den Bhuten geweihte Altäre, *Tulasî Katte* genannt, auf denen die Tulasî-Pflanze gezogen und göttlich verehrt wird[3]). Auf dem Felde sind die Stätten des Bhutendienstes oft nur 4—8 Fuss hohe Obelisken aus gebranntem Stein, oder Erdhaufen in pyramidaler Form, mit weissen und rothen Streifen, überschattet von einer Baniane oder Palme. *Opfer* für die Bhuten sind hauptsächlich graue Schweine, schwarze Ziegenböcke und schwarze Hühner. Die wilden Tänze, der abenteuerliche Aufzug des Priesters, das starke und immer stärkere Zittern, unter Trommelschall, Schellenklang und Schwertergeklirr, bis die Besessenheit eintritt und die Orakel ertheilt werden, ist wie beim nordasiatischen Schamanismus. So ist das niedere Volk in Süd-Indien nicht nur durch die Kaste, sondern auch durch seine Religion in einer beständigen Furcht gefangen, so weit es nicht im Christenthum Erlösung gefunden hat[4]).

---

[1]) Josenhans, Visitationsreise in Indien, Missions-Magazin 1853, IV, 150.

[2]) Graul, Reise, III, 184 ff.

[3]) Heidenbote 1869. S. 164. Ueber das Verhältniss der Tulasî-Pflanze zum Vischnuismus s. oben S. 273.

[4]) Es werden unter den eingeborenen Christen von Vorder-Indien wohl die Hälfte ehemalige Bhutendiener sein.

Register.

A.

Abhidharma . . . 157. 201—203.
Abhîra . . . . .13. 65.
Açôka . . 142. 144 f. 186 189.
Açvamêdha . . . . . 56. 106.
Açvin . . . . 31 f.
Açvinî . . . . 44.
Adhvaryu . . . 25. 60. 104. 233.
Adi-Buddha . . . . .196.
Aditi . . . . 26 f.
Adityas. . . . .25. 26. 28—30.
Adschîgarta . . . . 102.
Advaita . . . . 208. 272.
Advaitananda . . . . . . .276.
Agama-Schriften . . . . .248.
Agastya . . . . 64.
Agnayi . . . . 44.
Agni . . . 40—42. 53. 55. 80.
Agnihôtra . . . . 105.
Agnihôtri . . . . 56.
Agnischtôma . . . . .106.
Agnyâdhêya . . . . .105.
Agrayanêschti . . . . . . .106.
Ahavanîya-Feuer . . . . .103.
Ahi . . . . 36.
Ahinsê . . . . .287.
Ahnendienst . . . . 54.
Ahriman . . . . 22.
Aischtika Tschaturmâsya . .106.
Akosmismus . . . 77. 117—119.
Altar, buddhistischer . . . .197.
Amitâbha . . . . 151. 169. 193.
Ammen. . . . . 263. 295.
Amrita . . . . 43. 229 f.
Anaduh . . . . 45.
Anam . . . . .151.
Ananta. . . . . 125. 234.
Ança . . . . 28.
Andacht . . . . 44. 51. 84. 90.
Anga . . . . .257.
Angiras . . . . 84.
Anitya-Opfer . . . . .106.
Anumati . . . . 45.
Anuschtubh . . . . 33.
Apas . . . . 44.
Apsarase . . . . 44. 84.
Aranyaka-Schriften . . 18. 107.
Ardschuna . . . . . . 74. 241.
Arhat . . . . 142. 181.
Arier . . . 9—13. 63—68. 108.
Arische Sprachen . . . . . 7.
Arûpa dhâtu . . . . .161.
Aryaman . . . . 28.
Aryas (im Buddhismus) . . .180.
Asankhya-Kalpa . . . . . .161.
Ascese . . 77. 107—112. 137. 155.
Astrologie . . . . 92.
Astronomie . . . . 56.
Asuras . . . . 34. 46. 84.
Atharva-Vêda . . . . . . 17.
Atheismus . . . . 77. 113. 154.
Atma . . . . 76.
Atri . . . . 84.
Atschâri . . . . .278.
Auflösung der Welt in das Brahma 77.
Avalôkitêçvara s. Padmapâni.
Avatâra 122—124. 205. 226—245. 246 f.
Avidyâ . . . . 165. 203.
Ayenâr . . . . .295.
Ayôdhya . . . . 20. 234 ff.

B.

Badagas . . . . 8.
Bala-Râma . . 238 f. 242. 244.
Bali . . . . .232.
Basava . . . . . 14. 249—253.
Basava-Purâna . . . . 219. 249.
Bauddha-Vaischnavas . . . .243.
Begierde . . . . . . 155. 165.

Begräbniss . . . . 54.
Benares . . . . 9.
Bengali-Sprache . . . . . . 7.
Berauschung . . . . 99.
Bhaga . . . . 28.
Bhagavad-Gîtâ . . . . . 19. 91.
Bhagavat . . . . . . 82. 223.
Bhairava . . . . 249.
Bhakti . . . . 257.
Bharata . . . . 235.
Bhâschyas . . . . 209.
Bhatta . . . . 278.
Bhikschu . . . . 174.
Bhillas . . . . 8.
Bhrigu . . . . 40.
Bhûtavân . . . . 81.
Bhutendienst . 8. 14. 81. 294—296.
Bidschala . . . . 251.
Bilderdienst . . . . . 191—193.
Birma . . . . 146. 150.
Bôdhi . . . . 138. 156.
Bôdhi-Baum . . . . 138.
Bôdhidharma . . . . 150.
Bôdhimanda . . . . . 138. 171.
Bôdhisattva . . . . 135. 172. 183.
Bongas . . . . 294.
Brahma, als Neutrum 46. 61. 76—80. 84 f. 118 f. 154.
Brahmâ, der Gott. . 80 f. 83. 89. 219—221.
Brahman, eine besondere Klasse von Priestern 25. 59. 60. 61. 105. 233.
Brâhmana-Schriften . 13. 17. 56.
Brahmanaspati . . . . . 43. 80.
Brahmanda . . . . . 83. 222 f.
Brahmanen 9. 49. 59—62. 272 ff.
Brahmatschâri . . . . 45 f. 108.
Brahmô-Samadsch . 216. 290—292.
Brahuî . . . . 13.
Brihaspati . . . . . . 43. 245.
Brihatî . . . . 33.
Buddha 12. 15. 134—142. 163. 167. 171—174.
Buddha-Incarnation . . . 243 f.
Buddhakschêtra . . . . . . 169.
Buddhi . . . . 116.
Bussen . . . . . . 97—99. 178.
Büsser . . . . . 44. 107—112.

C.

Çaivas . . . . . . 247 ff. 272.
Çakti . . . . . 257. 260—264.
Çâkya . . . . 134.
Çâkya-muni s. Buddha.
Çâkya-sinha . . . . 145.
Çâlagrâma-Stein . . . . . . 273.
Çankarâtschârya . . . 209. 247.
Çâstras . . . . 226.
Çêscha . . . . 125. 242.
Ceylon 7 9. 20. 146. 150. 235 f.
China . . . . . . 147. 150 f.
Çiva 14. 39. 81. 109. 111. 125—130. 196. 245—260. 266—268. 295.
Çivaiten s. Çaivas.
Concilien . . . . 142—144. 148.
Confessionen, brahmanische . . 207.
Çramanas . . . . . . 140. 174.
Çrauta-Sûtras. . . . . 18.
Çrî s. Lakschmî.
Çrî-Vaischnavas . . . . . . 273.
Çruti . . . . 117. 226.
Çuddhôdana . . . . 134.
Çûdras . . 9. 49. 68. 72. 95. 291.
Çunahçêpa . . . . 102.
Çuschna . . . . 35.

D.

Daçanâmîs . . . . 247.
Daçaratha . . . . 234.
Daityas . . . . . 27. 229. 231 f.
Dakscha . . 28. 129. 266—268.
Dakschinâ . . . . 104.
Dalai Lama . . . . 152.
Dämonen . . . 34. 36. 41. 159.
Dandis . . . . 247. 272.
Darçanas . . . . 114.
Darçapûrnamâsa . . . . . . 105.
Dasyus . . . . . 9. 37. 71. 244.
Deismus . . . . 113. 289.
Dekhan . . . . 4 f. 64—67.
Dêva . . . . 10. 21.
Dêvakî . . . . 237.
Dêvarâta . . . . 103.
Dêvî s. Pârvatî.
Dhammapadam . . . . . . 184 f.
Dhanvantari . . . . 230.
Dharma . . . . 157.
Dharmaçâstras . . . . 19.
Dhyâna. . . . . 160. 182.
Dhyâni-Buddhas 173
Dîkscha . . . . 105.
Diti . . . . 27. 229.
Dravida-Brahmanen . . . . . 272.
Dravidische Sprachen . . . . 7.
» Völker . . . . 13.
» Religion 14. 93. 127. 295.
Dschagannâtha-Kultus. . . . 243.
Dschainas . 149. 253 f. 286—288.
Dschâlandhara, Concil von . . 148.
Dschamadagni . . . . . 74. 233.
Dschambudvîpa . . . . 159. 225.

Dschangamas . . . . 251 f. 259.
Dschâtakas . . . . 172.
Dschuhu . . . . 45.
Dschyotischâ . . . . 278 f.
Dschyotischam . . . . 56.
Durgâ s. Pârvatî.
Durvâsas . . . . 229.
Dvâpara-yuga . . . . . . 87.
Dvidschas . . . . 72. 108.
Dvîpas . . . . 225.

E.

Ehebruch . . . . 99.
Ehelosigkeit . . . . 167.
Einsiedeleien . . . . . 64. 140.
Emanation . . . 77. 82—84. 117.
Entstehung der Welt 50 f. 76. 78. 82. 90. 163 222 - 224. 256.
Entstehung des Bösen 76 f. 90. 163.
Erbsünde . . . . 91. 165.
Erlöser . . 96. 122—124 137. 155.
Erlösung . 96. 114. 122 - 124. 137.
Ethnographische Uebersicht von Vorder-Indien . . . . 6 - 9.

F.

Feste, buddhistische . . . 199 f.
» brahmanische . . . 280 f.
Fetischismus . . 22. 24. 38. 293.
Feuer . . . . 54. 103 f.

G.

Ganapatyas . . . . 265.
Gandharvas . . . . 42. 84. 86.
Ganêça . . . . . 14 127. 265.
Gangâ (Ganges) 4 f. 97. 268—270.
Garros . . . . 9.
Garuda . . . . 125.
Garudi . . . . 296.
Gaur . . . . 272.
Gautama . . . . 135. 136.
Gayâ . . . . 137. 171.
Gâyatrî . . . . . . 33. 98. 101.
Gebet . . . . 43. 46. 197.
Gebetsmaschinen . . . . 200 f.
Gebote der Buddhisten . . . 184.
Gelübde . . . . 175.
Ghats . . . . 5.
Giriça . . . . 126.
Glaube . . . . 156.
Gôkarna . . . . 7. 65.
Gonds . . . . 8.
Gôpîs . . . . 239 f.
Gosain . . . . 248. 276.
Götterbilder . . . . 282.
Götterjahre . . . . 86.
Govardhana . . . . 239.
Govinda . . . . 240.
Grihapati . . . . 41.
Grihya-Karma . . . . 103.
Grihya-Sûtras . . . . 18.
Gudscharati-Sprache . . . . 7.
Gunas . . . . 86.
Gurdschar-Brahmanen . . . . 272.
Guru . . . . 108. 277 ff.
Gurusthaladavaru . . . . . 279.

H.

Hanumân . . . . 14. 65. 236 f.
Hara s. Çiva.
Hari s. Vischnu.
Hariçtschandra . . . . . . 102.
Hayagrîva . . . . 228.
Heiligendienst . . . . . . 188.
Heldengedichte . . . . . 19. 63.
Hierarchie . . . . 186. 277.
Himalaya . . . . 3 f.
Himmel . . . . 53. 102.
Hinâyana . . . . 148.
Hindi-Sprache . . . . 7.
Hindustan . . . . 3 f.
Hindustani-Sprache . . . . . 7.
Hiranyagarbha . . 48 80. 83. 85.
Hiranyâkscha . . . . 230.
Hiuen-thsang . . . . 149.
Höllen . . . . 94. 159.
Hôtri . . . . 25. 60. 104. 233.
Humanismus . . . . . . 134. 153.
Hunde des Yama . . . . . . 52.
Hurdvar . . . . 266. 269.

I.

Içvara . . . . 115. 273.
Idealmensch . . . . 50.
Incarnation . . . . . 122—124.
Indra 35 — 38. 80. 124. 160. 225. 239.
Indrâni . . . . 44.
Indu . . . . 35.
Indus . . . . 10. 44.
Inspiration . . . . 226.
Ischti . . . . 103.
Itihâsas s. Heldengedichte.

J.

Japan . . . . 150. 151.

K.

Kâbîr Panthis . . . . 274.
Kaçyapa . . . . . . 66. 74 75.
Kailâsa . . . . . 126. 249. 253.
Kâla . . . . 47.
Kâlagnânis . . . . 290.

Kalanos . . . . 109.
Kâlî . . 14. 127. 130 f. 262—264.
Kâliya . . . . 239.
Kali-yuga . . . . 87. 244.
Kalki-Incarnation . . . . . 244.
Kalpa . . . . 161. 225.
Kâma . . . . . 47. 51. 270 f.
Kâmya-Opfer . . . . 106.
Kanaresische Sprache . . . . 8.
Kanischka . . . . 148.
Kansa . . . . 237 f.
Kanyakubdscha-Brahmanen . . 272.
Karnâta . . . . 8.
Karnâta-Brahmanen . . . . 272.
Kârtikêya . . . . . 127. 265 f.
Kaschmiri-Sprache . . . . . 7.
Kaste 50. 59. 60. 62. 68—76. 83. 87. 139. 203. 208.
Kathenotheismus . . . . 20. 30.
Katholicismus . . . . 153.
Kaveri-Brahmanen . . . . . 67.
Keschab Tschander Sen . . 291 f.
Khanduba . . . . 149.
Khunds . . . . 8. 295.
Kindertaufe der Lamaisten . . 198.
Klöster . . . . 140. 179.
Kols . . . . 8.
Kolis . . . . 8.
Konkani-Brahmanen . . . . 272.
Konkani-Sprache . . . . . . 7.
Kotas . . . . 8.
Kreislauf . . . . 156. 165.
Krischna 123. 124. 129. 226. 237—243.
Krita-yuga . . . . 86.
Kschatriyas . . 68 70. 74 f. 233.
Kuhmist . . . . 97.
Kumarila Bhatta . . . . . 149.
Kunâla . . . . 186.
Kurmâvatâra . . . . . 228—230.
Kuru . . . . . 19. 127. 240 ff.
Kurumbas . . . . 8.
Kuvêra . . . . 80. 270.
Kwan-yin . . . . 174. 192. 193 f.

L.

Laien . . . . 140. 183 ff.
Lakschmana . . . . 234.
Lakschmî . . 44 f. 125. 238. 261.
Lama . . . . 151 f. 177.
Laukika-Brâhmanas . . . . 280.
Licht . . . . 21 f. 25. 26.
Linga . . . . 127. 128 246 247.
Lingaitensekte . . . . 247. 249 ff.
Logik . . . . 115 f. 202.
Lôkapâlas . . . . 80. 270.

M.

Madhvâtschârya . . . . 275.
Madhver . . . . 275.
Mâdri . . . . 110.
Magadha . . . . 134.
Mahâbhârata . . . . 19. 65.
Mahâdêva s. Çiva.
Mahânâtma . . . . 76. 83.
Mahâraschtra-Brahmanen . . 272.
Mahâsiddhi . . . . 248.
Mahâyana . . . . 148.
Mahêçvara . . . . 256.
Mahratti . . . . 7.
Maithila-Brahmanen . . . . 272.
Maitrêya-Buddha . 160. 171. 193.
Malabar . . . . 5. 66.
Malayalim . . . . 8.
Manas . . . . 83. 85. 116.
Mandschuçri . . . . . 192. 195.
Manichäismus . . . . 170.
Mantra . . . . 13. 87.
Manu 51. 59. 83. 84. 88—90. 225.
Manu's Gesetzbuch . . . . . 19.
Manvantara . . . . 33. 49. 101.
Mâra . . . 137. 141. 160. 171.
Mârga . . . . 181.
Marîtschi . . . . 84.
Marutas . . . . 38.
Mata . . . . 207.
Mâtariçvan . . . . 40.
Materie . . . . 51.
Matha . . . . 209.
Mathurâ . . . . 66.
Matsyâvatâra . . . . 228.
Maurya . . . . 144.
Mêdha . . . . 102.
Mêlas . . . . 280 f.
Menschenopfer . 50. 56 f. 68. 102. 103. 106.
Metra . . . . 33. 49. 101. 226.
Mêras . . . . 8.
Mêru . . . . 158. 225.
Mexico . . . . 151.
Ming-ti . . . . 150.
Mitra . . . . 28—30.
Mlêtschas . . . . 244.
Môkscha . . . . 77.
Mönchthum . 140. 142. 156. 167. 174 f.
Mongolen . . . . 152.
Monotheismus, ursprünglicher 22 f. 293.
Monsun . . . . 5.
Mriga . . . . 81.
Muni . . . . 59.

N.

Nâgalambikê . . . . 250.
Nâgas . . . . 84.
Naimittaka-Opfer . . . . . 106.
Nakschatras . . . . . . 56. 279.
Nala . . . . 19.
Namas . . . . 45.
Nânak Schah . . . . 289.
Nanda . . . . 144. 238.
Nandi (Nandikêçvara) 14. 126. 249.
Nârada . . . . 74. 249.
Nârâyana . . . . . 83. 87. 125.
Nepal . . . . 150.
Nidânas . . . . 203.
Nilagiris . . . . 5. 8.
Nirudhapaçubandha . . . . 106.
Nirvâna. . . 140. 141. 156. 168 f.
Nirvêda . . . . 110.
Nischâda-Völker. . . . . . 7. 71.
Nityânanda . . . . 276.
Nonnen (buddhistische) . . 178 f.
Noviziat . . . . 175.
Nrisinhâvatâra . . . . . . 231 f.
Nudi . . . . 290.
Nyâya-System . . . . . . 115 f.

O.

Offenbarung . . . . . 117. 226.
Om . . 78 f. 109. 110. 195. 292.
Opfer 49 f. 54. 55—58. 100—107. 109. 166. 226.
Ophir . . . . 13. 65.
Ormuzd. . . . . 22. 29.

P.

Paçu. . . . . 103.
Paçupati . . . . 81.
Padmapâni . . . 174. 192. 195.
Pagoden . . . . 190 281.
Pâka-Opfer . . . . . . 88. 103.
Palimbothra s. Pataliputra.
Pandita. . . . . 278.
Pandu . . . . . . 19. 63. 240 f.
Pândya . . . . 66.
Pani. . . . . 36.
Pankti . . . . 33.
Pannagas . . . . 86.
Pantheismus . 23. 24. 39. 50. 61 f. 113. 117—119.
Paraçu-Râma . . 66. 74. 233. 235.
Paradies . . . . 53.
Paramâtma . . . . 116.
Paramêschtin . . . . 46.
Pardschanya . . . . 39.
Pârvatî 130 f. 196. 262. 264. 266—268.
Pataliputra . . . . . 144. 146.
Patriarchen, buddhistische . . 180.
Pâvaka . . . . 41.
Phallusdienst . . . . . 127. 128.
Philosophie 108. 112—121. 201—203. 208 f.
Piçâtschas . . . . 84. 95. 295.
Pitha . . . . 277.
Piyadasi . . . . 145.
Polytheismus, Entstehung desselben 22 f.
Pradschâpati 25. 46. 48. 80. 81. 82. 89.
Prahlâda . . . . 231 f.
Prâna . . . . 47.
Pratimôkscha Sûtra . . 143. 174.
Pratschêtas . . . . 84.
Pratyêka-Buddhas . . . 173. 183.
Prithagdschanas . . . . . . 180.
Prithivî . . . . 27. 40.
Prometheus . . . . 40.
Pudschâri . . . . 279 f.
Pulaha . . . . 84.
Pulastya . . . . 84.
Purânas. . . . . . . 206. 216 f.
Purôhita . . . . 73. 278.
Pûrva Mîmânsa . . . . . . 114.
Puruscha . . 47. 48. 49. 79. 83.
Puruschamêdha . . . . . . 106.
Puruscha-Sûkta . . . . 48 f. 60.
Pûschan . . . . 33.

R.

Râdhâ . . . . 240.
Râdschagriha. . . . . . . 142.
Râdschanya s. Kschatriya.
Radschas . . . . 86. 93.
Râdschasûya . . . 56. 102. 106.
Râhulabhadra. . . . . 148.
Rakschase . . 34. 41. 84. 86. 95.
Râmatschandra 20. 63. 65. 123. 124. 233—237.
Râmânanda . . . . 273.
Râmânudscha. . . . . . . 273.
Râmâyana. . . . . 20. 63. 233.
Râm Mohun Roy . . . . . 290.
Rati . . . . 271.
Rationalismus . . . . 153.
Ratnasânu . . . . 225.
Râvana . . . . 234—236.
Regengötter . . . . 38.
Regenzeiten . . . . 5 f.
Reinigungsmittel . . . . . . 97.
Reliquiendienst . . . . . . 189 f.
Ribhus . . . . 45.
Rig-Vêda-Sanhitâ . . . . . 16.
Rik . . . . 49. 60.

Rischi 41. 59. 83. 89. 111. 225. 272.
Rôdasî . . . . 44.
Rohita . . . . 102.
Rosenkränze . . . . 197.
Rudra . . . 39. 125. 126 f. 129.
Rudrâkscha-Pflanze. . . . . 248.
Rudras . . . . 25. 38.
Rukminî . . . . 242.

S.

Sabhhâ. . . . . 281.
Sâdhyas . . . . 49.
Sagar . . . . 269.
Sâma-Vêda-Sanhitâ. . . . . 16.
Samâdhi . . . . 182.
Samarâdha. . . . . 283.
Samgha . . . 140. 175. 179. 187.
Sandrakottos . . . . 144.
Sangamêçvara . . . . . . 251.
Sânkhya-Philosophie 115. 119—121. 138 f. 208.
Sannyâsi . . . . 110. 248.
Santhals . . . . 8.
Saramâ. . . . . 52.
Saranyu . . . . 31. 52.
Sarasvatî . . . . . 44. 81. 261.
Sarasvatî-Brahmanen . . . . 272.
Sattva . . . . 86. 93.
Sautrâmani . . . . 106.
Savitri . . . . 32 f.
Schamanismus . . . . 38. 292 f.
Schanârs . . . . 8.
Schanmukhi . . . . . 253. 265.
Schlangendienst . . . . . . 67.
Seelenmesssn, buddhistische . . 198.
Seelenwanderung 92—95. 138 f. 154.
Sekten, brahmanische . . . . 207.
Selbstmord . . . . 109.
Selbstpeinigungen . . . . . 109.
Siam . . . . 150.
Siddhânta Schriften . . 248. 287.
Siddhârta s. Buddha.
Sîkhs . . . . 289.
Sindhi-Sprache . . . . . . 7.
Sindhu . . . . 27. 44.
Singbonga. . . . . 295.
Sinhala. . . . . 66.
Sinhâsana . . . . 277.
Sintfluth . . . . 88—90.
Sîtâ . . . . 234 237.
Skambha . . . . 46.
Skanda s. Kârtikêya.
Skhandas . . . . 202 f.
Smârtas. . . . . 247. 272.
Sôma . . . . 42 f. 53. 80.
Sôma-Opfer 17. 37. 55. 56. 103 f. 106.
Sonnengötter . . . . . 30—33.
Stûpa . . . . 145. 190.
Subhadra . . . . 243.
Subhramanya s. Kârtikêya.
Sünde . . . . 96. 155.
Sugrîva . . . . 236.
Sukhavatî . . . . 169.
Sung-yung. . . . . 149.
Sûra. . . . . 266.
Surangama Sûtra . . . . . 201.
Sûrya . . . . . . 30. 32. 80.
Sûtra-Schriften, brahmanische . 18.
» » buddhistische . 157.
Svadhâ . . . . 51.
Svâmi . . . . 277.
Svayambhû . . . . 82.
Syllogismus . . . . 116.

T.

Tailinga-Brahmanen . . . . 272.
Taittirîya Sanhitâ . . . . . 17.
Tamas . . . . 86. 93.
Tamil-Sprache . . . . 7.
Tantras. . . . . 196. 260.
Tapas . . . . 45. 51. 108.
Tat . . . . 51. 78.
Tathâgata . . . . 172.
Telugu-Sprache . . . . 8.
Tempel. . . . . 281.
Tempeldirnen. . . . . 282.
Thatsünde. . . . . 166.
Thieropfer. . . . . 102.
Tibet . . . . 151.
Tîrtha . . . . 65. 97. 278.
Tîrthankaras . . . . 287.
Tîrthya. . . . . 141.
Tôdas . . . . 8. 295.
Trankebar. . . . . 266.
Trêta-yuga . . . . 87.
Triçarana . . . . 184.
Triçûla . . . . 126.
Trimûrti . . . . 205 f.
Trinität der Veda-Götter . . 25.
» buddhistische . . 184. 196.
» neubrahmanische . 205 f.
Tripitaka . . . . 157.
Triratna . . . . 196.
Trischtubh . . . . 33.
Trita . . . . 44.
Tulasî-Katte . . . . 296.
Tulasî-Pflanze . . 230. 273. 296.
Tulu-Brahmanen . . . . . . 67.
Tulu-Sprache . . . . 8.
Türken . . . . 153.
Tvaschtri . . . . 36. 52.

U.

Udapi . . . . 275.
Udgâtri. . . . 25. 60. 104. 233.
Umâ s. Pârvatî.
Universalreligion . . . . . 171.
Unsterblichkeit . . . . . 52. 54.
Upanischads . . . . 18. 78. 107.
Upâsakas . . . . 140.
Uranos . . . . 27. 29.
Urîya-Sprache . . . . . . 7.
Uschas . . . . 32. 81.
Uschnih . . . . 33.
Utschhischta . . . . 45.

V.

Vaçâ . . . . 45.
Vadschasanêyi-Sanhitâ . . . 17.
Vadschra . . . . 40.
Vadschradhara . . . . 195. 196.
Vaibhâschikas . . . . . . 201.
Vaiçêschika-System. . . . . 116.
Vaiçyas. . . . . . 49. 69. 72.
Vaidika-Brahmanen . . . . 277.
Vaikuntha. . . . . 125.
Vaischnavas . . . . 273 ff.
Vallabhâtschârya . . . . . 276.
Valmîki . . . . 20.
Vâmanâvatâra . . . . . . 232 f.
Vânaprastha . . . . 109.
Vârâhâvatâra. . . . . . . 230 f.
Varscha vasana . . . . . . 178.
Varuna . . . . 27–30. 52. 80.
Varunâni . . . . 44.
Vasischtha. . . . . . 110–112.
Vasudêva . . . . 237.
Vasus . . . . 25.
Vâta. . . . . 38.
Vâtsch . . . . 47. 81.
Vâyu . . . . 38. 80.
Veda-Lieder 12 f. 16 f. 86. 87. 98.
Veda-Vyâsa . . . . 114.
Vedângas . . . . 18.
Vedânta 18. 114. 117–119. 154. 208.
Vêdi. . . . . 104. 124.
Veguttuva-Avatâra . . . . . 244.
Verbrennen der Leichname . . 54.
Verunreinigungen . . . . 96 f.
Vessantara. . . . . 147. 172 f.
Viçpati . . . . 41.
Viçvakarman . . . . 48.
Viçvâmitra 59. 102. 103. 110–112.
Vihâra . . . . 140.
Vinaya . . . . 157.
Vindhya-Gebirge . . . . . . 4.
Vindhya-Völker . . . . . . 8.
Vîra Çaivas . . . . . 247. 257.
Virâdsch . . 33. 46. 49. 83. 101.
Viraktaru . . . . 279.
Vischnu . . . 34. 124 f. 226 ff.
Vischnuiten s. Vaischnavas.
Visischtadvaita . . . . 273.
Vivasvat . . . . . 31. 40. 52. 89.
Vrittra . . . . 36. 42. 43.
Vruschabha . . . . 249.
Vyâsa . . . . 74.

W.

Waldeinsiedler . . . . 109.
Weltalter . . . . 86.
Welt-Ei s. Brahmanda.
Welt-Idee . . . . 50.
Weltseele . . . . . 51. 78. 79.
Weltübel . . . 90–92. 138. 154.
Weltumwälzungen . . . . . 161 ff.
Wissen . . . . 156.
Wittwenverbrennung . . . . 110.
Wort . . . . 47.

Y.

Yaçôdâ . . . . 238.
Yadavas . . . . 242.
Yadschnavalkya . . . . . . 19.
Yadschur-Vêda . . . . . . 17.
Yadschus . . . . 60.
Yakschas . . . . 84. 86.
Yama . . . 51. 52. 80. 99. 270.
Yamî . . . . 51.
Yôga-System . . . . 115.
Yôgin . . . . 87. 248.
Yuetschi . . . . 146 f.
Yugas . . . . . . 86–88. 225.
Yûpa . . . . 104.

Z.

Zahl der indischen Götter . . 24.
Zauberformeln . . . . 17.
Zeus . . . . 27.

Wurm, Paul
Geschichte der
indischen Religion